

L'ÊTRE

et les

Principes Métaphysiques

PAR

NICOLAS BALTHASAR

Professeur de l'Institut Supérieur de Philosophie
à l'Université de Louvain



LOUVAIN
INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

1, rue des Flamands, 1

—
1914



NOV 26 1935

8326

NICOLAS BALDASSAR

Professor of French Literature in Philosophy
Department of Literature

LOUIS

INSTITUT SUPÉRIEUR DE LITTÉRATURE

1015

1015

PRÉFACE.

Un article qui nous a été demandé par le Professeur Nicolas Losskij, de l'Université de Pétersbourg, et qui vient de paraître dans la revue russe : « Les nouvelles idées philosophiques », est l'occasion de la présente publication. Nous nous efforçons d'y présenter dans leur ensemble et d'y situer à leur place respective les questions que doit envisager la métaphysique. Nous indiquons la solution thomiste qui est la nôtre, en rejetant tout développement qui n'est pas absolument indispensable.

Nous reproduisons ici, à peu près littéralement, notre article en y ajoutant des références aux œuvres de saint Thomas d'Aquin. En outre, deux chapitres nouveaux sont consacrés l'un à un examen détaillé de l'analogie en métaphysique, l'autre à une discussion critique d'un texte du *De unitate intellectus contra Averroïstas* de saint Thomas. L'importance de ce texte à notre point de vue provient de ce fait qu'il paraît refuser une valeur métaphysique au principe sur lequel nous nous sommes constamment appuyé dans notre étude : Aucune perfection même relative ne peut, dans l'ordre où elle est perfection, se limiter d'elle-même.

Ces pages sont spécialement destinées à nos étu-

dians de l'Institut supérieur de Philosophie. Elles supposent qu'ils ont suivi le cours des *Eléments de métaphysique générale*, professé le 1^{er} semestre de la première année d'études.

Tout récemment le P. Paul Gény, professeur à l'Université grégorienne, consacrait un intéressant volume à différentes *Questions d'enseignement de philosophie scolastique* (Paris, Beauchesne, 1913). Longuement, l'auteur s'occupe de la place à accorder au cours de métaphysique. Après une étude historique fouillée et un examen critique approfondi du problème, l'auteur propose un retour à la tradition thomiste. Conformément aux principes de la psychologie aristotélicienne, il faut aller du plus concret au moins concret, suivre la marche de l'abstraction qui est physique d'abord, mathématique ensuite, enfin métaphysique. En première année d'étude, il faudrait se borner à exposer la théorie de la composition et de la distinction, le problème du devenir et quelques généralités sur les causes et les raisons d'être.

Le procédé qui nous a donné les résultats de loin les meilleurs, consiste à donner deux fois dans son entier le cours de *Métaphysique générale*. En première année, tout le vocabulaire technique est longuement exposé. L'on insiste sur la distinction des points de vue logique et métaphysique ; au delà des mots et des concepts, l'on s'applique à rechercher les réalités.

Au premier abord, en effet, la métaphysique apparaît comme purement verbale. La connaissance des vraies difficultés, la position précise des problèmes, la portée exacte des solutions adoptées supposent un long

travail d'approche et d'entraînement, une familiarisation progressive avec cette méthode métaphysique si différente de la méthode des sciences mathématiques et surtout des sciences d'observation. Dans celles-ci, l'on découvre de nouveaux horizons, l'on élargit son propre domaine, l'on fait des inventions ; en métaphysique, au contraire, c'est le piétinement sur place. Pas de découvertes plus ou moins sensationnelles, mais un approfondissement, un éclaircissement de ces notions que, vaguement et sans apprécier leur valeur, toute intelligence possède.

Appelés à s'intéresser à cette philosophie première à laquelle revient l'hégémonie de la science, nos étudiants doivent *expérimenter* vivement ce que comporte l'esprit métaphysique. Pour que s'accomplisse cette pénétration, du temps est nécessaire ; et comme la durée des études philosophiques est relativement peu longue, il nous paraît préférable que l'imprégnation métaphysique commence dès le début. Si la difficulté à vaincre est plus grande, elle ne décourage pourtant pas nos étudiants. Dès la deuxième année et dirigés par leurs professeurs, ils sont à même, s'ils le désirent, de commencer une étude personnelle de métaphysique qui deviendra leur dissertation doctorale.

Le thème fondamental des *Compléments de métaphysique générale*, objet de l'enseignement de la deuxième année, c'est l'analogie de l'être et la composition de puissance et d'acte, caractéristique de l'être limité. Ce foyer projette sur l'ensemble des problèmes métaphysiques une lumière de plus en plus enveloppante, au point de les ramener à l'unité proportionnelle

B D

123

B 2

d'une synthèse féconde, capable d'exciter chez les initiés une contemplation vraiment esthétique.

Pour Comte, on le sait, le rôle de la métaphysique est purement négatif. Elle désabuse peu à peu de l'enchantement théologique, tandis que le mode de penser positif se charge de remplacer par des explications relatives, les solutions simplistes et imaginatives du premier des « *trois états* ». Pour nous aussi, la métaphysique est un dissolvant. Seulement, c'est au mode de penser positif qu'elle s'attaque pour le ramener à de justes limites et lui apprendre la grande loi de la modestie scientifique. La mission positive de la métaphysique, mission méconnue par le positivisme, c'est d'établir les droits imprescriptibles de l'être, objet formel de l'intelligence.

Longtemps, chez les esprits non avertis, la représentation spatiale exerce son influence néfaste. Elle ne leur permet pas de se faire une idée exacte des principes incomplets qui ne subsistent pas en eux-mêmes. L'accident reste un vernis ; la matière, la forme, l'essence réelle sont posées comme telles dans l'existence d'une façon absolue et leur notion est bien voisine de la contradiction. Pour assurer le sérieux de la formation philosophique des étudiants, il importe que nous puissions leur exposer l'ensemble des problèmes métaphysiques, non plus comme à des débutants, mais comme à des initiés, *relegentes*, qu'un langage irrévocablement hostile aux compromis imaginatifs ne décourage point.

Les pages que nous offrons au public sont consacrées avant tout aux *raisons d'être intrinsèques*. Nous avons pourtant voulu dire un mot des *raisons*

d'être extrinsèques : cause efficiente et cause finale, pour que les cadres soient complètement tracés. Pour le même motif, nous avons voulu esquisser dans ses grands traits la théodicée, matière de la dernière année d'études.

N'étant qu'une métaphysique générale appliquée à l'Être absolu dont nous n'avons pas de connaissance positivement caractéristique, la théodicée reprendra une dernière fois toutes les questions de métaphysique au grand avantage de la formation philosophique des auditeurs. Après avoir fixé en première année le sens de la terminologie, appliqué en deuxième année à la substance finie, ces différentes notions, on établira en dernière année comment la connaissance que nous avons de Dieu doit être située entre un anthropomorphisme inconsciemment athée et un agnosticisme symboliste tout à fait décevant. Ainsi, pendant tout le cours de leurs études philosophiques, les étudiants se trouveront en contact avec la métaphysique, âme de toute véritable philosophie.

La méthode que nous avons adoptée est ainsi signalée et critiquée dans une note du P. Gény (*op. cit.*, pp. 60 et ss.) :

« Je saisis cette occasion de prévenir une objection
» très sérieuse. On dit : il y a une réelle utilité à ce
» que les élèves de philosophie prennent de bonne
» heure un premier contact avec les grandes thèses
» métaphysiques ; ils ne les pénétreront pas à fond
» mais ils ne seront pas non plus sans y rien com-
» prendre, et ces notions, tout imparfaites qu'elles
» seront, rendront plus facile et plus fructueuse une
» reprise approfondie des questions. L'objection est


» présentée au nom de l'expérience ; j'y répons au
» nom d'une autre expérience : en fait, ces questions
» ne seront pas reprises ; on les rappellera briève-
» ment, quand on en aura besoin, et on renverra à
» l'ontologie. Et comme le nombre des sujets d'étude
» ne fera que croître avec le temps, cette tendance
» à ne pas reprendre les questions déjà touchées ira
» en s'accusant toujours ».

Le distingué professeur romain voudra bien nous permettre à nous aussi un appel à l'expérience.

Quoique le programme des cours de l'Institut supérieur de Philosophie soit conçu de la façon la plus moderne, il reste assez de temps à nos étudiants pour reprendre une deuxième fois l'ensemble de la métaphysique générale et même pour y ajouter des exercices d'exégèse aristotélicienne et médiévale.

N. BALTHASAR

Louvain, 7 mars 1914.



L'ÊTRE

ET LES

PRINCIPES MÉTAPHYSIQUES

La métaphysique est l'étude philosophique de l'être et de ses conditions les plus générales. Positive ou négative dans son contenu, elle marquera le point culminant de la réflexion et tracera les limites de la connaissance humaine. Aussi bien, ceux qui, explicitement, répudient la métaphysique, en font sans le savoir. Au delà des lois propres au mouvement, à l'évolution, dont s'occupent les sciences physiques ; au delà de la quantité, de l'étendue, de l'espace, qu'étudient les mathématiques, il reste un résidu. C'est l'être avec ses tout premiers principes, communs à toute connaissance rationnelle.

Or, cette notion de l'être, à raison des conditions très spéciales dans lesquelles elle se présente à l'analyse, fait depuis toujours la joie et le tourment des philosophes.

L'être peut comporter objectivement la compréhension *minimale* et, par conséquent, l'extension maximale. C'est ce qui n'est pas rien, quelque chose, n'importe quoi. Tout ce qui est ou peut être, à n'importe quel degré, ne fût-ce que comme l'être de raison, qui n'est que dépendamment d'un acte d'intelligence, prêtant un caractère positif à la négation, à la privation, par exemple ; tout cela participe à la notion d'être, et, à ce titre, relève de la métaphysique générale. Mais l'être peut aussi comporter objectivement la compréhension *maximale* et l'extension minimale. Tout ce qui est, du plus parfait au moins parfait, c'est de l'être.

L'analyse des concepts à extension moindre, nous conduit à un premier concept, nécessairement impliqué dans tous les autres, sans lequel l'intelligence ne peut rien concevoir, à défaut duquel elle ne peut pas agir. Ce concept, objet formel de l'intelligence, au même titre que le son l'est de l'ouïe, c'est l'être.

L'être est un concept mental, *subjectivement* imparfait, formellement imprécis. C'est le concept de la réalité prise dans sa totalité *objective*, mais d'une manière indistincte et confuse.

1.

L'OBJET DE LA MÉTAPHYSIQUE

Critique sommaire de l'empirisme, du monisme et de l'idéalisme subjectiviste, fondée sur l'analogie du concept logique de l'être et l'affirmation de son contenu objectif.

Les empiristes, Hume et Stuart Mill en tête, prétendent que, semblable en cela à toutes nos idées, l'être n'est qu'un signe verbal, une image vague, imprécise, simple, pouvant, grâce à ce caractère, synthétiser toutes nos expériences passées. Ces expériences, en vertu d'habitudes acquises, nous renseigneraient avec une probabilité plus ou moins grande, sur l'expérience à venir.

Cette théorie ne peut se soutenir. L'idée, en effet, dépasse le fait individuel isolé ou considéré dans l'ensemble des associations de l'expérience complète. L'idée d'être n'est pas un simple mot, une pure entité verbale. Quoique cette idée nous vienne des sens, elle ne peut s'identifier avec le phénomène. L'être, ce n'est pas telle chose que voici, à tel endroit de l'espace, à tel moment du temps. C'est tout ce qui est, ou peut être, étendu ou inétendu, temporel ou intemporel, matière ou esprit, fini ou infini. D'où me viendraient les idées de Dieu, de l'âme, de la substance, des lois de l'être qui se manifestent comme nécessaires, les termes étant posés, si le concept d'être ne dépassait point l'image phénoménale, le percept vague toujours particulier ? L'idée d'être laisse de côté, néglige les conditions individuelles de l'expérience sensible, pour s'appliquer indifféremment et proportionnellement à tous les êtres.

Aristote affirme que l'animal se distingue de l'homme, précisément par le fait qu'il est incapable de donner un sens à ce petit mot : *est*. La métaphysique répond à cette question : puisque l'être existe, que faut-il affirmer ? Qu'est-ce qui doit exister ? La philo-

sophie première n'est rien autre chose que l'appréciation réflexive des richesses, que sans se douter de leur valeur, toute intelligence possède, dès son premier exercice spontané.

Etant immédiate, la notion d'être ne peut se définir. Ce serait la ramener à une notion plus simple, mieux connue, dont elle constituerait une spécification. Etant la plus générale possible, se présentant spontanément à l'intelligence, l'idée d'être ne peut se rattacher à un genre supérieur. Tout au plus pourrait-elle constituer le genre suprême.

Que cela même soit impossible, un instant de réflexion suffit à le montrer. La différence spécifique est une notion qui, nécessairement, est extrinsèque par rapport à la notion générique. Elle forme une composition logique avec le genre, déterminant celui-ci du dehors, d'une manière positive. *L'homme est un animal raisonnable* : voilà une définition. L'homme est ramené à une notion plus simple : *animal*. Celle-ci est déterminée par une notion qui, comme telle, lui est étrangère : la différence spécifique, *raisonnable*. C'est une addition logique proprement dite, parce qu'elle est extérieure par rapport à la notion *animal*.

Or, tout ce qui peut déterminer la notion confuse de l'être est aussi de l'être. Une chose ne peut pas s'ajouter à elle-même. Une différenciation de l'être, tel être, n'est pas, à proprement parler, une addition faite à l'être. En dehors de l'être, qu'y a-t-il ? Le néant. Mais le néant est incapable de diversifier, n'ayant aucun contenu objectif positif¹⁾.

Nous sommes ici en présence de *l'aporie logique*, fameuse dans l'histoire de la philosophie grecque, qui détermina Parménide à professer son monisme radical. Le changement, la multiplicité, comportent du non-être. Pour changer, il faut ne pas être ce que l'on devient. La multiplicité des êtres suppose que l'un ne possède pas ce qui, vraiment, constitue l'autre. Donc, concluait Parménide, puisqu'il n'y a que le néant en dehors de l'être, le changement et la multiplicité des êtres ne sont que des illusions sensibles, qui ne peuvent trouver grâce devant notre raison. L'être est un, toujours identique à lui-même.

De la même façon, Spinoza a prétendu que la substance comprend en elle la totalité de l'attribut dont elle est la réalisation. Elle est infinie en son genre ; et, par conséquent, absolument

¹⁾ Cfr. S. Thom., *Contra Gentes*, l. I, c. 25 ; III *Metaph.*, lect. 8.

incapable de produire une autre substance. De là, le *panthéisme spinoziste*.

Et pourtant la multiplicité des êtres n'est-elle point réelle ? Le devenir n'existe-t-il pas ? La substance vivante ne produit-elle pas son semblable ? Manifestement oui. Ce sont des faits qui ne peuvent être mis en doute. Au nom d'une théorie, fût-elle métaphysique, on ne peut pas répondre par le mot que l'on prête à certains discuteurs déductifs aux abois : *Nego experientiam*.

Il nous faut donc reprendre notre analyse et considérer attentivement comment l'être n'est pas une notion aussi simple, que le ferait croire une vue superficielle. Tout est de l'être, jusque dans son fond, jusque dans ses différenciations ultimes. L'être dépasse toutes les classifications, toutes les limites des espèces, des genres, des catégories, des divisions, qu'elles qu'elles soient, logiques ou réelles. Le concept de l'être ramasse et synthétise, dans l'unité d'une forme intellectuelle vague et imprécise, tout ce qui est ou peut être. Notre notion d'être, en d'autres termes, est une notion transcendante¹⁾.

Comme, de fait, il existe plusieurs êtres, il nous faut restreindre à plusieurs réalités, cette notion unique. Cette restriction, cette *descente de l'être dans ses inférieurs*, comme l'on dit, ne pourra être médiate, s'accomplir par l'intermédiaire d'une notion qui ne serait pas de l'être. Dans les choses que nous définissons par genre et par espèce, le genre et la différence spécifique sont cet intermédiaire. La notion d'animal est restreinte à signifier l'homme, par l'intermédiaire de la notion : rationnel. Au contraire, la descente d'un transcendantal dans ses inférieurs ne peut être qu'immédiate. Entre l'être et ses subordonnés : les *différents êtres*, il ne peut y avoir de *composition* quelconque.

Pour que plusieurs notions puissent vraiment composer un tout, un ensemble, elles doivent être positivement distinctes l'une de l'autre. Puisque l'être comprend en lui d'une façon confuse, indéterminée, sans doute, mais pourtant *actuelle*, les différenciations

¹⁾ *Transcendantal* signifie, dans la philosophie traditionnelle, ce qui dépasse toutes les divisions de l'être, et s'applique à tout être indifféremment. Chez Kant, au contraire, il n'est peut-être pas inutile de le rappeler, transcendantal se rapporte non à l'objet mais à notre manière de le connaître, en tant que celle-ci est possible *a priori* (*Kritik der rein. Vern.*, cap. III).

Cfr. S. Thom., *S. Theol.*, 1^a, q. 3, art. 5.

de l'être, quelles qu'elles soient : tel animal, cet homme-ci ; toute composition dans l'ordre de l'être est impossible. La composition ne pourra se présenter que dans la totalité de l'être, à l'intérieur même de la définition, entre les éléments constitutifs de ce qui est tel être déterminé. Dans l'ordre logique il y aura composition entre les notions animal et rationnel ; dans l'ordre réel, entre les membres, parties intégrantes composant le corps humain ; entre le corps et l'âme, parties réelles constitutives du moi ; bref, entre tel être et tel être. Mais entre l'être et tel être toute composition, *même logique*, est un non-sens.

La notion générique reste identique dans les espèces subordonnées. En elle-même, elle est parfaitement déterminée et précisée.

Seulement, le concept du genre étant objectivement imparfait, visant la réalité tout entière, mais d'un seul point de vue, le réel pourra s'éclairer encore, d'un autre côté. La différence spécifique ajoutera cette détermination. L'ensemble des notions : genre prochain et différence spécifique ultime, me fournira le concept objectif parfait, la définition, que poursuivent, sans l'atteindre toujours, les différentes sciences humaines. S'exprimant par le nom concret, le genre et la différence pourront dans leur ensemble ou séparément, être identifiés à l'individu existant. Je puis affirmer : je suis animal ; je suis raisonnable ; je suis animal raisonnable. Nous sommes en présence de ce que, en termes scolastiques, on nomme : *abstraction totale*. Elle s'oppose à l'*abstraction formelle* qu'exprime le nom abstrait : humanité, par exemple. Je ne pourrais pas dire : je suis l'humanité, puisque je ne suis qu'une partie de l'humanité. La partie ne s'identifie pas au tout ¹⁾.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de la définition dans l'ordre de la totalité de l'être, l'être comme tel ne peut se préciser, se déterminer du dehors. Il doit s'éclairer du dedans, de l'intérieur. De vague, d'imprécise, sa signification se restreint par *des additions improprement dites*, puisque déjà actuellement et implicitement, elles se trouvaient dans l'être. Je puis pourtant les appeler des additions si j'entends simplement signifier par là, qu'une notion imprécise se restreint, se détermine explicitement jusqu'à signifier tel être et pas tel autre ²⁾.

C'est parce que Parménide n'a pas considéré la possibilité de

¹⁾ Cfr. S. Thom., *De Ente et essentia*, c. III, circa finem.

²⁾ Cfr. S. Thom., *De veritate*, q. I, art. 1. — *C. Gentes*, l. I, c. 25.

cette restriction *ab intrinseco*, qu'il a professé son monisme de l'être. Pour user des termes techniques et consacrés par l'usage, Parménide a considéré l'idée d'être comme *univoque*, alors que la notion d'être, étant transcendante, est nécessairement un concept *analogique*.

Il est clair, en effet, que, si l'être s'entend de ce que nous appelons la multiplicité des êtres, dans le même sens, cette multiplicité est illusoire, ne peut exister. Les êtres ne peuvent dans ce cas différer, puisque, précisément, ils devraient se distinguer les uns des autres par ce en quoi ils sont supposés identiques, par l'être. Si les différenciations ne sont pas de l'être, l'être est unique. On ne diffère pas, quand on n'est pas distinct par quelque chose. Si, au contraire, les différenciations sont de l'être, l'être les contient d'une façon actuelle mais indistincte. Plusieurs êtres étant donnés, la transcendance de la notion d'être exige que le concept de l'être ne s'applique aux différents êtres que d'une manière analogique, proportionnelle et nullement identique ou univoque.

Tout ce qui est, est réellement, intrinsèquement, vraiment de l'être. La notion commune de l'être n'est pas un pur symbole, un pur artifice mental, opérant une synthèse purement et simplement subjective. Ma notion commune de l'être a un fondement réel. Le rapport intrinsèque de Pierre avec son être est en partie le même et en partie différent du rapport de Paul avec le sien. C'est une *analogie de proportionnalité intrinsèque*. L'être de Pierre n'est pas l'être de Paul, puisqu'ils diffèrent réellement ; mais pourtant Pierre et Paul ont la même définition, la même nature humaine. La quantité est être, comme la qualité est être ; mais d'une manière qui, sans être absolument la même, n'est pas tout à fait différente. L'une et l'autre sont des déterminations adventices, accidentelles de l'être. L'évolution suppose qu'une réalité, tout en restant d'une certaine façon la même, devienne pourtant autre chose. Elle postule l'analogie de l'être. Si tout est dans tout, si l'être est toujours identique à lui-même, le devenir est impossible.

La première réponse à Parménide, à Spinoza et aux monistes de l'immobilité, c'est la communauté d'analogie du concept d'être. Grâce à son imprécision *subjective*, le concept d'être peut embrasser tous les êtres. S'il se précise, s'il se détermine, s'il se particularise *objectivement* pour signifier telle classe d'êtres, l'homme, le Belge, le professeur, c'est à la condition de se briser

en *plusieurs concepts* distincts et objectivement plus parfaits ¹⁾.

Les monistes du devenir, Héraclite, Bergson, pour citer certains noms, prétendent montrer que la contradiction est installée au sein de l'être d'expérience, précisément parce qu'ils ne se sont pas élevés jusqu'à la connaissance de l'analogie de l'être.

Le devenir est un non-être, disent-ils.
Or, le devenir est,
Donc le non-être est.

Tout s'écoule, tout marche, rien ne s'arrête. Rien n'est être, tout devient ; le fond de l'être c'est le devenir. Jamais on ne peut dire de ce qui change : c'est telle chose, puisque à l'instant même, c'est autre chose. Bref, l'être existant est contradictoire ; pour le saisir il faut nier et dépasser la pensée assujettie aux lois de la logique.

Il n'est point difficile de leur répondre.

Dire que tout s'écoule, c'est affirmer que rien ne s'écoule, ni ne change ; puisqu'il n'y a rien en quoi se puisse transformer ce que nous appelons les êtres. Si l'être est analogique, l'évolution ne comporte aucune contradiction. Dans ce cas, tout n'est pas dans tout. Tel être n'est pas dans tel être. Il n'y a entre eux qu'une analogie ou une ressemblance mêlée de différence. Le non-être du devenir est un non-être relatif qui comporte intrinsèquement une réalité, la puissance d'être.

A la philosophie traditionnelle, Hegel de son côté, oppose, en substance, le syllogisme suivant :

L'être pur est indétermination pure,
Or, l'indétermination pure est pur non-être,
Donc l'être pur est pur non-être.

Dans ce syllogisme qui, par l'analyse de l'être veut conclure à l'identité des contradictoires, le terme moyen est pris dans deux sens différents. L'indétermination de l'être pur est la négation de toute détermination dans l'ordre de l'être, mais non la négation de toute réalité. Dans la mineure, au contraire, l'indétermination pure signifie aussi la négation de la réalité. L'être sans plus, la notion abstraite de l'être, c'est un être quelconque, n'importe

¹⁾ Cfr. Gardeil, O.P., *Faculté du divin ou faculté de l'être*, « Revue néo-scholastique », février 1911, pp. 94 et sqq.

lequel. La compréhension peut être minimale, elle n'est pas nulle. L'être pur et simple n'équivaut pas au non-être ¹⁾).

Le monisme du devenir, le monisme de l'identité des contradictoires ou des contraires dans l'idée pure suppose que, d'une façon univoque, l'être puisse signifier le changement continu ou l'indétermination pure. Or, le devenir comme tel suppose que l'être s'applique dans un sens analogue à plusieurs réalités. L'on devient quelque chose ; et, l'on ne devient que ce que l'on n'était pas. L'identification de contradictoires conduit d'ailleurs à l'immobilisme et à l'impossibilité pour l'idée pure de l'être de se scinder en opposition de contradictoires. Si tout est dans tout, tout rythme de l'être doit disparaître ²⁾).

Ni Parménide, ni Héraclite, ni les nombreux philosophes qui ont suivi leurs brisées, n'ont tenu compte de l'analogie de l'être. Celle-ci explique la possibilité pour un être qui n'est qu'être relatif et d'une certaine façon non-être, de participer vraiment à l'existence et d'acquérir réellement des perfections qu'il ne possédait point ³⁾).

Avant de passer à l'analyse du contenu de l'être, il nous faut encore dépasser le criticisme subjectiviste ou l'idéalisme en montrant que l'objet de la métaphysique c'est l'être, et non seulement l'idée d'être.

L'idée, le jugement, le raisonnement sont, pour l'intelligence, des moyens de saisir l'être, la raison d'être à travers les phénomènes que lui fournit la connaissance sensible. C'est par cette prise immédiate de l'être que l'intelligence se connaît elle-même.

L'idée d'homme, par exemple, s'appliquant dans un même sens à tous les représentants de l'humanité, se distingue de son image phénoménale en ce que, par le caractère d'animal rationnel qui la définit, elle fournit la raison d'être de toutes les activités humaines : vie, sensation, liberté, moralité.

¹⁾ Cfr. Garrigou-Lagrange, O. P., article *Dieu* du « Dictionnaire apologétique de la Foi catholique », pp. 988 sq., fascicule IV. Paris, Beauchesne, 1910.

²⁾ Cfr. Aristote, *IV Métaphys.*, c. 5.

³⁾ La suite de notre étude montrera le fondement réel de cette analogie de l'être que nous venons d'exposer en nous plaçant plutôt au point de vue logique. Ce fondement, c'est la composition réelle de l'être limité.

Loin d'être une simple association d'images, le jugement pose l'*identité* réelle du prédicat et du sujet. Le verbe être, copule du jugement, restitue au réel ce que l'abstraction en avait tiré. Tout jugement est une analyse, avant d'être une synthèse. Cette identité, qui commande la synthèse, s'impose soit en vertu de la simple analyse des termes : sujet et prédicat, dans les jugements évidents par eux-mêmes ; soit à cause de la considération d'un fait existant, dans les jugements d'expérience. L'intelligence ne peut communiquer aux phénomènes une intelligibilité qu'en eux-mêmes ils ne posséderaient point ¹⁾.

Par le recours à un terme moyen, le raisonnement montre, dans le plus connu, la raison d'être du moins connu. Il repose sur ce principe : Deux choses formellement ou proportionnellement identiques à une même troisième, sont entre elles, de la même façon identiques. Le terme moyen peut être une notion univoque ou analogique, mais jamais il ne doit se dédoubler, en présentant dans chacune des prémisses, un sens différent.

Avant de se connaître elle-même par un acte direct, l'intelligence connaît l'être. Pour penser, il faut se référer à l'être, à quelque chose. Penser le rien, c'est ne pas penser. L'idée est comme un miroir, adéquat à l'objet, c'est le moyen, le *id quo*, de la connaissance. Ce n'est pas le *id quod* ou l'objet directement connu. Pour savoir que le miroir existe, il faut un acte de réflexion sur l'objet qu'il reflète. De la même manière, l'idée n'est pas éclairée par elle-même, mais par l'objet qu'elle présente ²⁾.

* Cet objet sera l'être existant que mon intelligence retrouve dans tout phénomène particulier, saisissant le général, le commun, dans le concret de l'expérience sensible. En réfléchissant sur l'unité fonctionnelle du moi connaissant, j'atteins l'être particulier par ses raisons d'être formellement ou proportionnellement identiques dans plusieurs.

¹⁾ Cfr. Sentroul, *L'objet de la métaphysique selon Kant et Aristote*, 1^{re} édition, Louvain, 1905, pp. 223-224 ; 2^e édition, 1913, pp. 304-305. Mémoire couronné par la « Kantgesellschaft ». — Cfr. etiam Garrigou-Lagrange, *Le sens commun, la Philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, pp. 24 à 50 et passim. Paris, Beauchesne, 1909.

²⁾ Cette image est tirée du *De natura verbi* (opusc. XXIII. Edit. Rom. XV) inter opera S. Thomae. Il résulte de l'étude des anciens catalogues des œuvres de saint Thomas que cet écrit est apocryphe.

Cfr. S. Thom., *S. Theol.*, p. Ia, q. 85, art. 2 et q. 87, art. 3. cf. p. 135

Connaissant les lois fondamentales de l'être, je saisis le possible comme un tout dont les notes sont compatibles et qui, par conséquent, peut exister ; il n'offre aucune contradiction à l'existence. *Ab esse ad posse valet illatio*, disaient les scolastiques. Dans la mesure, ni plus ni moins, où je connais l'être existant, je connais le possible ¹⁾.

A l'être de raison, je prête un caractère positif qu'il ne possède point dans la nature des choses. Je ne le réifie que pour une raison psychologique, dans un but utilitaire, pour pouvoir en parler. En dehors de l'acte de connaissance, je ne lui reconnais aucune existence. Il est contradictoire que l'être de raison, la négation, par exemple, existe. La métaphysique abandonnera donc à la psychologie et à la logique, l'étude de l'être de raison, après avoir reconnu toutefois que le contenu positif de cet être n'a qu'une valeur purement subjective.

A cet être de pure raison s'opposent, d'une part, l'être qui existe et, d'autre part, l'être possible, qui peut exister en dehors de la représentation.

Le *conceptualisme réaliste* modéré, auquel l'École de Louvain se fait gloire d'avoir toujours été fidèle, n'admet aucun compromis avec l'idéalisme subjectiviste.

¹⁾ Au sujet de la discussion sur le fondement de la possibilité on peut consulter notre étude: *Idéalisme anselmien et réalisme thomiste*. Extrait des « Annales de l'Institut supérieur de Philosophie ». Louvain, 1912, pp. 18-27. On peut lire aussi *Le problème de Dieu d'après la Philosophie nouvelle*. Extrait de la « Revue néo-scolastique » (nov. 1907, fév. 1908), pp. 48-49 — 55-56.

2.

LES TRANSCENDANTAUX ET LES PROPRIÉTÉS TRANSCENDANTALES.

Il est temps maintenant, d'analyser le contenu de l'être et de parcourir les additions improprement dites, qui explicitent sa compréhension.

L'être, étant présent devant l'intelligence dans son état de confusion, nous le mettons en rapport avec lui-même, et affirmons que *l'être est l'être*. C'est là le principe tout à fait premier que supposent tous les autres : le principe d'identité. Il précède même les additions qui se font à l'être, comme propriétés communes à tout ce qui est, mais que n'exprime pas, par lui-même, le mot être.

Ce principe : *l'être est l'être*, faut-il le dire ? est immédiatement évident, et, en ce sens, analytique. On lui reproche de l'être trop, et de constituer une tautologie.

L'accusation n'est pas fondée. La tautologie est une répétition oiseuse, inutile. Or, cette relation de raison de l'être posé en face de lui-même et rapporté à lui-même par identité, est une étape nécessaire pour la connaissance philosophique et réflexive. Le pur concept n'a pas pour nous de vérité ; celle-ci ne se rencontre que dans le jugement. Puisque l'être est le tout premier concept, le tout premier jugement sera : *l'être est l'être, nécessairement l'être, en tant qu'il est l'être*. Grâce à l'introduction du prédicat et de la copule *est* qui l'unit au sujet, le caractère de nécessité et d'universalité de la connaissance humaine se manifeste. Sans doute, de ce principe, je ne puis rien déduire, il ne me conduit pas à de nouvelles connaissances, il ne peut figurer comme prémisse dans un syllogisme ; mais sans lui, je ne puis rien affirmer. Il est donc fécond, puisque toute affirmation le suppose.

Une seconde fois spontanément, et puis réflexivement, sous l'influence d'autres impressions sensibles, se formera en moi l'idée

d'être. Je ne pourrai confondre les deux présentations successives de l'être. Je les discernerai, je les distinguerai, et j'arriverai ainsi à la notion de non-être, de négation du premier être. Le principe de contradiction se présentera à moi sous cette forme : *L'être n'est pas le non-être*, ou bien, *le non-être n'est pas l'être*.

Nier une chose, c'est, psychologiquement, écarter de la pensée un objet positif. Cette distinction de l'être et de ce qui n'est pas lui, me fait considérer *quelque* chose par opposition à *autre* chose. La chose se présente désormais comme quelque chose de distinct d'autre chose. Mais la pluralité qui, à ce stade de l'évolution de la pensée, s'offre à moi, est une pluralité indéterminée, indéfinie, suffisant, d'ailleurs, à l'énoncé du principe de contradiction.

Je suis à même de juger ensuite que, *entre l'être et le non-être il n'y a pas de milieu*. C'est le principe du tiers exclu, qui résulte immédiatement de la comparaison entre l'affirmation et la négation de l'être.

Deux contradictoires ne peuvent pas comme telles être vraies toutes deux, ni fausses toutes deux. Si la première est vraie, la seconde est fausse ; si celle-ci est vraie, la première est fausse. L'une n'affirme, en effet, que ce que précisément l'autre nie. Si ce qui est, en tant que tel, peut ne pas être, ou s'il y a un milieu entre l'être et le non-être, ce qui est n'est pas nécessairement ce qui est.

Les notions transcendantales : être quelque chose, *ens*, *res*, *aliquid*, constituent formellement le concept d'être. Nous en tirons les formules immédiates des principes d'*identité*, de *contradiction*, du *tiers exclu*. Les propriétés, les attributs qui enrichiront ce concept, en le rendant plus utilisable, sont : l'unité, la vérité, la bonté, la beauté. Ce sont les quatre *propriétés* transcendantales des êtres ¹⁾.

Une chose une est une chose indivise en elle-même, et divisée par rapport aux autres. La notion de division précède donc la notion d'unité. La seule analyse de l'être et du non-être nous donne l'idée de division. Pour opposer l'être au non-être, il n'est pas nécessaire de savoir si le non-être exclut une ou plusieurs perfections. Le non-être n'est pas considéré en son unité intrinsèque comme constituant un tout divisible. La distinction de l'être et du non-être est une première division rudimentaire, une pluralité con-

¹⁾ Cfr. *De veritate*, q. I, art. 1 ; *De potentia*, q. 9, art. 7 ad 6^{um}.

fuse qui permet d'appliquer l'*indivision* à l'être en lui-même, et de lui reconnaître ainsi, la propriété de l'unité. Une fois en possession de la notion d'unité, l'on passera à l'idée de pluralité définie, de multitude, de nombre ¹⁾).

L'unité est un attribut transcendantal. Tout être, en effet, est simple ou composé. Ce qui est simple est indivis et indivisible. Ce qui est composé, bien que divisible, est non divisé actuellement ; sinon, il ne serait plus divisible, il ne serait plus lui-même. Une multiplicité, ayant comme telle son être, sera douée d'une certaine unité statique ou dynamique, physique ou morale, suivant la nature des relations qui unissent entre elles les parties de cette multiplicité. Ainsi, ce qui est un sous un rapport, peut être multiple sous un ou plusieurs autres. L'extension de l'unité, est donc bien la même que celle de l'être ²⁾).

Il en résulte que l'unité n'est pas une réalité positive, ajoutée à l'être. Cette réalité en effet, étant être, serait une. Elle ne pourrait l'être, sans la présence d'une nouvelle réalité positive et ainsi à l'infini, ce qui rendrait toute unité impossible. Ce qui dépend par soi, essentiellement, d'une infinité actuelle de conditions, ne peut exister. « *Infinitum non est transire*, » disaient les anciens philosophes. L'unité c'est l'être en lui-même, affecté d'une négation, la négation de division ³⁾).

L'unité nous amène à la distinction et à la composition. Les parties d'un tout, un dans sa totalité, sont distinctes entre elles. Si elles ont un contenu positif, elles forment composition logique ou réelle, suivant qu'elles sont réalités ou purs concepts logiques.

Il y a un rapport nécessaire de l'intelligence à l'être, nous l'avons exposé plus haut. De l'être à l'intelligence, il y aura par conséquent une relation transcendantale. La fausseté n'est pas dans les choses ; elle ne peut y être. Toute chose est capable de se présenter telle qu'elle est à l'intelligence ; elle est incapable de s'y présenter autrement qu'elle n'est. Le non-être n'a point de vérité. Si parfois nous disons : cette chose m'a trompé, c'est que nous avons cédé à une analogie, non fondée en raison d'être. Du faux or, c'est du vrai cuivre ; un faux Hector, c'est un véritable comédien. Ce rapport,

¹⁾ Cfr. S. Thom., *De potentia*, q. 9, art. 7 ad 15, *In Boëtii de Trinitate*, q. 4, art. 1 in corp. — 1 *Sent.*, dist. 24, q. 3, art. 3 ad 1^{um}. Voir Card. Mercier, *Métaphysique générale*, 5^e édition, p. 138 sqq.

²⁾ Cfr. S. Thom., *S. Theol.* 1^a p. q. 11, art. 1.

³⁾ Cfr. S. Thomas, *De potentia*, q. 9, art. 7 c.

cette relation ne pose dans l'être aucune nouvelle réalité. C'est l'être lui-même et par lui-même, qui peut être représenté tel qu'il est par l'intelligence. La vérité métaphysique ou ontologique, étant la possibilité réelle et nécessaire de ce rapport en tant que fondée dans l'être, est une propriété transcendante de l'être ¹⁾.

La convenance avec une tendance, c'est le bien ²⁾. Or tout être persiste dans son être et de lui-même résiste à sa destruction. Il est donc bon pour lui-même et il tend vers son achèvement par la mise en œuvre de ses facultés opératives. L'être entièrement bon, sera l'être parfait, entièrement achevé et fixé dans la jouissance de sa fin, de son bien. Le terme, c'est le bien *honnête*; le moyen, c'est le bien *utile*; la jouissance qui accompagne le bien objectif, c'est le bien *délectable*. La délectation, le plaisir peut être poursuivi, à condition de garder sa place naturelle, comme une résultante du bien objectif. Il ne faut pas tendre vers la fin objective en ayant *exclusivement* ou *premièrement* en vue, la jouissance que sa possession procure. Le bien honnête descendrait, dans ce cas, au rang de moyen en vue de la délectation suprême. Ce serait le désordre, le manque d'harmonie dans l'être. Le bien délectable accompagne le bien objectif, il en est la conséquence. C'est à ce titre seul qu'il peut et doit être poursuivi, pour que l'être réalise sa loi naturelle ³⁾.

¹⁾ La vérité transcendante n'est donc pas uniquement la conformité *actuelle* de tout ce qui est avec l'Intelligence absolue, norme première d'où dépend essentiellement toute vérité. Cfr. S. Thom., *De verit.*, q. 1, art. 2. — *S. Theol.*, p. 1^a, q. 16, art. 7. — A propos de la notion de vérité et de l'intellectualisme thomiste, on lira avec grand profit Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin*, I, surtout les pages 51-54 (1^e édition). Paris, Alcan 1910. *y. p. 135*

²⁾ Cfr. S. Thom., *S. Theol.*, 1^a p., q. 5, art. 1-3.

³⁾ Cfr. S. Thom., 1^a p., q. 5, art. 6, in corp. et surtout ad 3^{um}.

Ces simples réflexions suffisent pour démontrer l'inanité des difficultés soulevées contre la morale traditionnelle *eudémoniste*, à cause de la place qu'elle fait au bonheur. Son caractère utilitaire est un scandale pour beaucoup de philosophes. Rechercher son bonheur est dans l'ordre, quoi qu'on dise. De par la nature des choses, la jouissance résulte de l'accomplissement du devoir et de la recherche du bien objectif. Kant lui-même, malgré son admiration pour la morale stoïcienne, doit bien reconnaître que la vertu est digne du bonheur. Dès lors pourquoi ne pas poursuivre *secondairement* ce bonheur? Vouloir être heureux est une tendance psychologique qui s'impose à nous, tout comme la tendance à remplir notre devoir. Harmoniser ces appétits, est l'œuvre de la philosophie morale.

Le mal est la privation d'un bien. Il ne peut être voulu pour lui-même et le mal absolu n'existe pas ¹⁾).

La beauté exprime l'être en tant qu'il est capable d'éveiller, par sa contemplation, ce sentiment de plaisir désintéressé, cette complaisance esthétique que nos facultés connaissantes éprouvent, à se sentir harmoniques à l'être. Le beau résulte du vrai et du bien. C'est la bonté de la vérité comme telle. Tout être étant vrai, tout être est beau puisque sa contemplation nous est bonne ²⁾).

¹⁾ Les développements sur le problème du mal ne rentrent pas dans le cadre de cette étude.

²⁾ Cfr. S. Thom., *S. Theol.*, p. 1^a, q. 5, art. 4 ad 1^{um}. — 1^a 2^æ, q. 27, art. 1 ad 3^{um}.

3.

**LA THÉORIE MÉTAPHYSIQUE DE L'ACTE
ET DE LA PUISSANCE :**

L'essence et l'existence. — La matière et la forme.

A propos de l'unité, propriété transcendante des êtres, il fut question de distinction et de composition. L'analyse de l'être nous a montré que la multiplicité suppose l'opposition de différents êtres, qui se ressemblent néanmoins, en tant qu'ils participent à l'existence.

Entre ces concepts : tel être et l'existence qui l'affecte, y a-t-il une simple distinction de points de vue, pris sur une seule et même réalité ? Pour justifier pleinement l'analogie de l'être à laquelle nous avons fait appel en vue de préciser l'objet de la métaphysique, ne faut-il pas plutôt reconnaître une dualité réelle, au delà d'une dualité logique ? Ne faut-il pas poser une composition réelle fondamentale dans toutes les catégories ou modes suivant lesquels l'être se manifeste, dans toutes ses additions non transcendantes, genres suprêmes de nos définitions ?

Tel est le problème d'une capitale importance qui nous introduit au cœur même de la métaphysique.

La composition réelle de puissance et d'acte, qui se retrouve dans tout être limité, nous fournira une réponse adéquate au monisme contre lequel déjà, nous avons rompu une première lance. A un autre point de vue, cette composition sera le tremplin, qui nous permettra de nous élever jusqu'à Dieu, l'Acte pur, l'Absolu de l'être.

Le principe auquel le thomiste fera appel en toute cette matière est le suivant : *Aucune perfection ne se limite d'elle-même*¹⁾.

¹⁾ Cfr. S. Thomas, *De potentia*, q. 3, art 5. « Ea quae positive

La limitation dénote une imperfection. C'est la négation d'un acte ultérieur. Elle comporte une mesure, une capacité finie d'être, un pouvoir de réalisation suivant tel mode ; c'est, pour user du mot d'Aristote : une puissance.

Or l'être est perfection ; rien n'est parfait s'il n'est être. De lui-même, dès lors, l'être ne peut se limiter. Si donc tel être est limité, c'est qu'il possède en lui-même un principe réel d'imperfection, une mesure d'être, une puissance.

Examinant, du point de vue logique, la multiplicité des êtres, nous avons montré comment l'analogie de l'être exigeait la présence d'une notion limitative, d'une talité restreignant l'être au point de lui faire signifier cette chose-ci. Si Pierre et Paul se ressemblent en tant qu'ils sont deux individus de la nature humaine, c'est pourtant par leur individualité même qu'ils sont différents. Leur individualité est un principe de ressemblance, qui est en même temps principe de différence ; c'est une notion *analogiquement commune*.

Le moi comporte un élément essentiel : ce que je suis, et un élément complémentaire : l'existence. L'essence répond au signalement de la chose ; l'essence abstraite, à sa définition commune à plusieurs, l'essence réelle ou concrète, à son signalement propre et incommunicable à toute autre essence réelle. L'existence est l'acte qui remplit la capacité de l'essence et la complète en la posant dans l'être. L'essence, c'est ce qui, foncièrement, différencie une chose des autres, le *sosein* ; l'existence, c'est le *dasein*, l'être simplement dit ¹⁾.

secundum magis et minus dicuntur hoc habent ex accessu remotiori vel propinquiori ad aliquid unum ; si enim unicuique eorum ex se ipso illud conveniret non esset ratio cur perfectius in uno quam in alio inveniretur ».

C. *Gentes*, l. II, c. 15. « Quod alicui convenit ex sua natura et non ex aliqua causa minoratum in eo et deficiens esse non potest ».

¹⁾ L'existence n'est pas, comme le prétend Suarez, un simple état de l'essence indifférente à exister ou à n'exister pas. Même dans l'état de possibilité pure d'un être contingent, il faut distinguer conceptuellement *ce que* la chose serait, de l'existence qu'elle posséderait. Dire que l'être contingent est indifférent à être ou à ne pas être, ce n'est pas dire, comme le veut Suarez, que l'essence peut être existence réelle ou ne pas être existence réelle. Si l'on en croit le célèbre Jésuite, elle serait existence réelle dans l'état d'existence, elle ne serait pas existence réelle dans l'état de pure possibilité. Parler d'un être contingent, c'est

L'être complet, qui est et qui agit, l'individu, c'est l'essence réelle, affectée de son existence propre. Dans l'ordre rationnel, cet individu, maître de ses actes qu'il dirige vers sa fin librement choisie, c'est la personne, sujet de droits et de devoirs.

Qu'entre ces deux concepts : puissance d'exister ou *essence* et acte d'*existence*, il y ait une distinction logique, que ces notions soient des formalités différentes, spontanément tout le monde l'affirme, en disant : tel être a l'existence et non pas, tel être est l'existence.

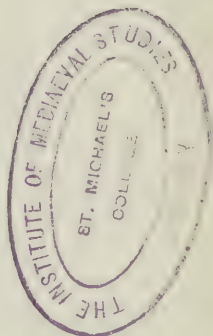
Qu'entre tel individu et l'essence abstraite à laquelle il participe, il y ait une distinction réelle, cela non plus, ne peut être mis en doute. D'autres hommes que moi possèdent réellement l'humanité, ils sont vraiment mes semblables. Je suis cependant distinct des autres individus humains, leur existence n'est pas la mienne. En niant cette élémentaire vérité, le monisme métaphysique signe sa propre condamnation.

Mais le débat actuel porte plus loin. Lorsque l'essence d'une chose existante est comparée à son existence propre, faut-il affirmer que ces deux principes s'identifient dans la réalité, ou reconnaître deux réalités corrélatives correspondant au concept d'essence et au concept d'existence ?

Ce débat est d'ordre purement métaphysique. Nous n'avons de connaissance directe que de l'être constitué et complet. Par intuition, nous ne pouvons saisir dans la chose existante l'essence à part de son existence. *A fortiori*, l'essence réelle et son existence ne sont-elles point séparables.

Au nom du principe qu'aucune perfection ne se limite d'elle-même, le thomiste établit que, dans tout être limité, il doit y avoir une distinction réelle entre l'essence réelle et son existence propre. Essence et existence sont, dans l'être fini, deux principes incomplets, qu'on ne peut concevoir séparément et en eux-mêmes, et qui pourtant sont réels. Telle existence ne peut être existence pure. L'être qui n'est qu'être, est tout l'être ; il est unique et infini, s'il existe. C'est l'Acte pur qui ne comporte en soi aucun non-être, aucune limitation. Son existence ne nous est pas immédiatement connue. Il faut la démontrer. L'être fini, avec lequel nous sommes

parler d'un être qui, essentiellement, ne comporte pas l'existence et ne peut jamais la comporter, pas même dans l'état d'existence. S'il n'en était pas ainsi, ce ne serait pas le même être qui est possible, qui existerait.



en rapport direct de connaissance, doit être réellement composé dans l'ordre de l'être, puisqu'il est réellement fini. Le principe intrinsèque de limitation qui rend possible en soi l'être fini, c'est la puissance réelle, l'essence réelle qui lui mesure sa part d'existence. Cette essence réelle ne peut être sans son existence, telle existence n'est pas sans une essence qui la délimite. Ce sont deux principes incomplets, se postulant l'un l'autre. L'essence est ce qui est réellement ; l'existence, ce par quoi réellement elle est ¹⁾.

Et qu'on ne nous accuse pas de réifier imaginativement des concepts, de nous livrer à une stérile jonglerie philosophique.

Si nous distinguons réellement l'essence de l'existence, c'est après avoir pesé mûrement les raisons de le faire. Tous les concepts ne partagent pas cet honneur d'avoir dans la réalité un correspondant spécial. Tous, sans doute, s'appliquent au réel, mais dans leur multiplicité, ils peuvent répondre à une seule et même réalité. Dans le moi, par exemple, les formalités de substance corporelle, vivante, sensible, rationnelle, ne sont pas réellement distinctes. Elles ne sont pas réalisées comme telles. Comment pourrais-je sinon identifier le moi, le tout, à chacun de ces concepts et dire : je suis corporel, je suis vivant, je suis raisonnable ? On n'identifie pas le tout à l'une quelconque de ses parties constitutives, mais seulement à leur somme. Le nombre dix n'est pas égal à cinq, mais à cinq plus cinq. Réellement identiques à une même troisième, le moi, les notions : corporel, vivant, raisonnable sont identiques entre elles. Les concepts qui constituent la célèbre échelle logique de Porphyre, n'ont entre eux qu'une distinction de formalités logiques. La composition des degrés métaphysiques : genres et espèces, est une composition purement logique. Les principes individuels eux-mêmes, qui n'entrent pas dans l'échelle de Por-

¹⁾ Cfr. S. Thom., *In Boëtio* de hebdomadibus, lect. 2^a. Id autem erit solum vere simplex quod non participat esse, non quidem inhaerens sed subsistens. Hoc autem non potest esse nisi unum ; quia si ipsum esse nihil aliud habet admixtum praeter id quod est esse ut dictum est, impossibile est id quod est ipsum esse multiplicari per aliquid diversificans : et quia nihil aliud praeter se habet admixtum, consequens est quod nullius accidentis sit susceptivum. Hoc autem simplex unum et sublime est ipse Deus. — *De potentia*, q. 7, art. 4, in corp. — *De potentia*, q. 3, art. 5. — *De ente et essentia*, c. V. — *S. Contra Gentes*, l. I, c. 22 ; l. I, c. 18. — *C. Gentes*, l. II, c. 52 : « Invenitur enim in eis (substantiis intellectualibus) aliqua compositio ex eo quod non est idem in eis esse et quod est ». — *S. theol.*, p. I^a, q. 3, art. 4. — *S. theol.*, p. I^a, q. 44, art. 1.

cf p. 125

phyre, parce qu'ils ne sont qu'*analogiquement* les mêmes dans les individus, ne se distinguent pas réellement du sujet complet, le moi. Si la réalité par laquelle je suis tel homme, ne s'identifiait pas *dans le moi*, à la réalité qui fait que je suis homme, c'en serait fait de mon unité substantielle ¹⁾).

D'où provient donc cette différence ? N'avons-nous pas deux poids et deux mesures ? Pourquoi ne pas appliquer, à l'essence individuée et complète et à son acte d'existence, la même norme qu'aux principes logiques individuels, aux genres et aux espèces ?

Pourquoi la puissance d'exister doit-elle être réelle, tandis que la puissance objective, *animal*, n'est pas comme telle réelle, pas plus que son acte, *rationnel* ? Quel critère appliquer pour discerner la puissance réelle de la puissance simplement logique ?

La condition nécessaire et suffisante pour que les concepts, qui s'emboîtent dans le rapport de déterminable à déterminant, correspondent à des réalités corrélatives, c'est qu'ils soient *objectivement parfaits*, c'est-à-dire aussi déterminés que possible dans leur ordre respectif, et que, malgré cette détermination, ils restent *adéquatement* distincts.

Les concepts qui constituent les degrés métaphysiques ou les

¹⁾ Ces notions de matière et forme, déterminable et déterminant, dont Aristote ne distingua pas la portée réelle ou simplement logique, sont ainsi éclairées par saint Thomas :

« Et ex hoc patet ratio quare genus et species et differentia se habeant proportionaliter ad materiam, formam et compositum in natura; quamvis non sint idem cum illis; quia neque genus est materia, sed sumitur a materia ut significans totum; nec differentia est forma, sed sumitur a forma ut significans totum. Unde dicimus hominem esse animal rationale, et non ex animali et rationali, sicut dicimus eum esse ex anima et corpore. Ex corpore enim et anima dicitur esse homo sicut ex duobus rebus quaedam tertia res constituta quae neutra illarum est. Homo enim nec est anima neque corpus. Sed si homo aliquo modo ex animali et rationali dicatur esse, non erit sicut res tertia ex duabus rebus, sed sicut intellectus tertius ex duobus intellectibus. Intellectus enim animalis est sine determinatione formae specialis naturam exprimens rei, ex eo quod est materiale respectu ultimae perfectionis. Intellectus autem hujus differentiae « rationalis » consistit in determinatione formae specialis; ex quibus duobus intellectibus constituitur intellectus speciei vel definitionis. Et ideo, sicut res constituta ex aliquibus non recipit praedicationem earum rerum ex quibus constituitur, ita nec intellectus recipit praedicationem eorum intellectuum ex quibus constituitur: non enim dicimus quod definitio sit genus vel differentia ». *De ente et essentia*, c. III.

branches de l'arbre logique de Porphyre sont objectivement imparfaits ; ils sont susceptibles d'une détermination ultérieure. Ils ne fournissent qu'une vue partielle de la réalité essentielle. Bien que la formalité : *rationnel* soit conceptuellement extrinsèque à la formalité : *animal*, l'animal, tout en restant animal, peut être rationnel. Les genres et les différences, comme tels irréductibles, s'identifient dans l'espèce ; animal et rationnel, dans l'homme. L'espèce et les principes individuels s'identifient dans l'homme que je suis. L'essence concrète ramène à l'unité réelle les déterminations logiques incomplètes. L'unité véritable de la substance existante est à ce prix ¹⁾.

Au contraire, la détermination la plus parfaite dans l'ordre de la *talité* de l'être, ne pourra jamais comporter l'existence simplement dite. L'être limité se définit par sa mesure, sa capacité finie d'exister. A la question : qu'est-ce que l'homme ? on ne satisfait pas par la réponse : il existe. Seul l'Acte pur, l'Être absolu identique à l'Être, est suffisamment distingué des autres êtres par cette notion : *Celui qui est*, sans restriction, sans plus. Si telle essence réelle, limitée ne peut s'identifier avec l'existence, mais comporte nécessairement une *certaine* existence, nous l'avons dit déjà, c'est parce que la perfection ne se limite point d'elle-même ²⁾.

La composition logique doit être dans l'ordre de l'essence, de la *talité* de l'être. Elle ne peut être dans l'ordre de l'être, nous l'avons longuement exposé ³⁾. Il devient donc évident que toute composition suppose fondamentalement la composition réelle,

¹⁾ Les prédicats dont il est question dans cette discussion sont d'ordre *substantiel* puisqu'ils sont identifiés à la substance du moi. Sans doute les puissances opératives immédiates de la vie sensitive et de la vie rationnelle, par exemple, sont réellement distinctes. Leurs actes sont des accidents spécifiquement différents. Toutes ces opérations ont pourtant un principe *médiat et dernier* commun dans la substance qui, comme nous l'indiquerons plus loin, ramène à l'unité leur multiplicité. Cfr. S. Thom., *De Ente et essentia*, c. III *per totum*.

²⁾ Dans ses commentaires sur la *Somme théologique* de S. Thomas, p. I^a, q. 3, art. 4 le, Card. Cajetan écrit : « Et scito quod ista quaestio est subtilissima et propria antiquis metaphysicis ; a modernulis autem valde aliena, quia tenent non solum in Deo sed in omni re essentiam identificari existentiae illius.

³⁾ Voir plus haut, p. 5. Entre l'être et ses attributs transcendants, il y a une *distinction virtuelle incomplète*, à laquelle ne correspond aucune composition logique. L'unité, en effet, n'ajoute à l'être qu'une

métaphysique, d'essence et d'existence. C'est la raison de la dénomination : *degrés métaphysiques* que l'on donne aux éléments constitutifs de la composition logique des genres et des espèces.

Puisque tout est intelligible en fonction de l'être, il faut que l'être limité comporte une puissance réelle, non-être relatif, distincte réellement de l'acte qui comble sa capacité d'être. Les talités des choses étant distinctes, leurs existences, elles aussi, seront réellement distinctes. Voilà la raison d'être fondamentale de notre opposition au monisme, la justification métaphysique de l'analogie logique du concept d'être. L'École de Louvain voit, dans la distinction réelle de l'essence et de l'existence, la seule clef de voûte possible de l'édifice métaphysique ¹⁾.

négation ; la vérité, la bonté, la beauté, ne lui ajoutent qu'une relation. Or, comme telles, la relation et la négation ne comportent pas l'objectivité positive que réclame la composition même simplement logique.

¹⁾ Le volume du P. Del Prado, O. P., *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Fribourg-Suisse, 1911, montre comment la thèse de la composition réelle d'essence et d'existence dans l'être limité est, suivant le mot de Cajetan (*Comment. in Post. Analyt.*, c. VI), *maximum fundamentum doctrinae Sancti Thomae*. Pour s'en rendre compte, il suffit d'ouvrir sans préjugé n'importe quel traité de l'Ange de l'École. Nous n'en finirions pas à multiplier sur ce point les citations.

Dans l'article *Dieu* du « Dictionnaire de théologie catholique » (Vacant et Mangenot, Paris, Letouzey, fasc. XXIX), le P. Chossat, S. J., examine la nature de Dieu d'après les scolastiques. Suivant cet auteur, saint Thomas d'Aquin n'aurait pas enseigné que la composition réelle d'essence et d'existence est caractéristique de tout être limité.

Quelques années après la mort de saint Thomas, Gilles de Rome, le premier parmi les scolastiques, aurait repris cette thèse néo-platonicienne, qui conduirait par une pente facile au panthéisme spinoziste et hégélien en faisant de l'existence finie une réalité capable de survenir à l'essence ou de s'en détacher.

La thèse émanatiste est expressément contredite par saint Thomas qui défend pourtant, nous l'avons suffisamment établi, la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les êtres finis : « *Esse enim rei quamvis sit aliud ab ejus essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquid superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae* ». In *IV Métaphys.*, l. II. L'existence finie est un accident au point de vue logique et nullement un accident prédicamental ou ontologique. Il n'y a donc pas de traces de philosophie émanatiste chez les scolastiques partisans de la distinction réelle d'essence et d'existence. Leur thèse va précisément à l'encontre du monisme, nous l'avons montré. Le P. Chossat est vraiment trop bon de prendre la peine de se

cf p. 135

La théorie aristotélicienne de la puissance et de l'acte trouvera une autre application, à l'intérieur de l'essence ou de la définition de certains êtres, dans la constitution même de la substance matérielle.

faire l'avocat d'office des néo-thomistes, comme l'a si bien écrit le P. Gardeil, O. P., dans sa *Destruction des destructions du R. P. Chossat*, « R. thomiste », mai 1910.

On avait pourtant invoqué l'histoire, et un historien, le P. Mandonnet, O. P., s'est levé pour défendre par l'histoire le *maximum fundamentum doctrinae Sancti Thomae*.

La preuve historique justificative du paradoxe de M. Chossat serait fournie par le fait que Henri de Gand, collègue de saint Thomas et Godefroy de Fontaine, témoin de l'enseignement du même maître, auraient répondu à Gilles que son hypothèse de la distinction réelle n'était ni *traditionnelle* ni *prouvée*.

Or saint Thomas est parti de Paris avant Pâques 1272. Il n'est nullement établi que Godefroy fut témoin à Paris de l'enseignement de l'Aquinat. Le *De ente et essentia* de Gilles de Rome doit être de quelques années postérieur à 1286, date que lui assigne M. Chossat. C'est lorsque Richard de Middleton en 1284 ou 85 et Godefroy de Fontaines en 1286-87 eurent combattu la distinction réelle que Gilles dut se décider à écrire *ex professo* sur la matière. De 1269 à 1272, Gilles fut étudiant de saint Thomas. Au Carême de 1276, il étudiait encore. Il commence sa carrière de professeur en Avent. En 1277, il est exclu de l'université à la suite de sa position à l'égard de la condamnation du 7 mars, faite par l'évêque de Paris contre certaines doctrines thomistes. A la suite d'une démarche d'Honorius IV (1^{er} juin 1285), Gilles revient à Paris et commence sa carrière magistrale qui dure 6 ans. Dans sa dispute quodlibétique de l'Avent 1285 ou du Carême 1286, la 7^e question est consacrée à la distinction réelle (Venetiis, 1502).

Quant à Henri de Gand, disputant en 1276, il attaque déjà des docteurs « qui disent que, dans les créatures, autre chose est l'essence de la créature, autre chose, l'existence ».

Il résulte de ces faits que, même si l'on fait abstraction des textes si clairs de saint Thomas, Gilles de Rome ne peut, parmi les scolastiques, être déclaré l'inventeur de la fameuse distinction réelle.

Dans son *De ente et essentia*, Gilles s'oppose précisément à Henri de Gand, à Godefroy de Fontaines, à Richard de Middleton, dont l'enseignement n'était pas concordant, sinon en ce qu'ils attaquaient tous, la distinction réelle. C'est de cette façon qu'il pose en novateur, mais pour renouer la tradition thomiste (Cfr. Mandonnet, « R. thom. », nov.-déc. 1910, pp. 741-765, *Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence pendant les années 1276-1287*).

La dispute quodlibétique de Godefroy de Fontaines, en 1287, combat

Lorsque je me nourris, l'assimilation transforme en ma propre substance, un autre être. Ce morceau de pain devient le moi. A quelle condition cela peut-il se faire ? Comme la réalité du pain n'est pas annihilée et que, d'autre part, sa perfection, sa détermination formelle, change puisqu'il devient le moi, il est nécessaire qu'un principe réel passe du pain dans le moi : c'est la *matière première* ¹⁾. Il faut aussi que la détermination propre du pain, sa *forme substantielle* ²⁾, disparaisse pour faire place à la perfection propre du moi qui actuera la matière première du pain. Toute transformation de substances suppose un élément commun, puissance réelle qui perd une détermination substantielle pour en revêtir une autre. C'est la privation de la matière indifférente, qui permet le devenir matériel. Le pain est capable de me nourrir, il est le moi en puissance réelle. Une pierre ne l'est pas, du moins immédiatement. Elle doit, au préalable, se transformer en un principe assimilable par telle plante susceptible de devenir ma nourriture ³⁾.

Dire que le devenir n'est qu'apparent, n'enlève pas la nécessité d'expliquer la réalité de cette apparence. Affirmer que le fond de l'être est mouvement, c'est s'obliger à faire appel à une réalité sous-jacente et introduire, dans celle-ci, puissance et acte. Le repos

Henri de Gand, Richard de Middleton et Gilles de Rome, qui venait de développer la distinction réelle dans la 7^e question de ses *Quodlibeta*.

La solution de Thierry de Fribourg, O. P., dans son *De esse et essentia* se rapproche de celle de Godefroy. Chose bien significative, c'est Thomas d'Aquin qui est pris à partie par son confrère dominicain, comme représentant de la distinction réelle. Ses arguments sont critiqués; un passage du *De ente et essentia* (c. V) est même cité mot pour mot. Contrairement à l'Ange de l'Ecole, Thierry prétend établir qu'entre l'essence et l'existence des êtres limités il n'y a qu'une distinction de raison (Cfr. Kreßbs, *Le traité « De esse et essentia » de Thierry de Fribourg*, « R. néo-scol. », 1911, pp. 516 sqq).

¹⁾ Cfr. S. Thom., *S. Theol.*, p. I^a, q. 66, art. 1-2.

²⁾ Cfr. S. Thom., *Contra Gentes*, l. II, ch. 68. — *In Boetio de hebdomad.*, lectione II^a.

³⁾ Cfr. S. Thom., *Contra Gentes*, l. I, ch. 43. — *In rebus invenitur aliquid quod est potentia tantum, ut materia prima. Potentia quum dicatur ad actum non potest actum excedere, sicut nec in unoquoque, ita nec simpliciter. Quum igitur materia prima sit infinita in sua potentialitate, relinquatur quod Deus, qui est actus purus, sit infinitus in sua actualitate.* Cfr. *De potentia*, qu. 4, art. 1; qu. 5, art. 3. — *Summa Theol.*, p. I^a, q. 45, art. 8.

relatif est un changement dans le mobile. Comment en fournir la raison d'être sans recourir à la composition de puissance et d'acte ¹⁾ ?

Cet élément potentiel, la matière première, principe réel d'indétermination et distinct du non-être, expliquera que dans une même perfection formelle, l'humanité, par exemple, il puisse y avoir plusieurs individus. C'est la thèse du *principe d'individuation au sein d'une même espèce*.

Au point de vue de la perfection substantielle, tous les hommes sont égaux. La nature humaine leur est départie à tous indistinctement. On est homme, ou on ne l'est pas. On ne peut être plus ou moins homme. Comment, du point de vue métaphysique, cette multiplicité s'expliquera-t-elle ? C'est un problème analogue à celui de la multiplicité de l'être. Seulement, il est posé dans l'ordre de la puissance d'être, dans l'ordre de l'essence.

La forme étant principe de perfection substantielle, ne peut d'elle-même se limiter. *Forma irrecepta est illimitata*, disaient les scolastiques. Si j'étais homme de la même manière que je suis tel homme, le moi substantiel étant incommunicable, l'humanité elle-même le serait. Mais la forme, principe de la perfection spécifique, est reçue dans un principe matériel, raison de l'étendue et de l'extension dans l'espace. De ce chef elle est limitée à tel individu. Elle peut ainsi se trouver partagée entre de multiples représentants de l'espèce humaine ²⁾. Cette individuation une fois fixée, ce pli une fois pris par la forme, persiste dans les âmes rationnelles après la dissolution du corps ³⁾.

¹⁾ Cfr. S. Thom., in III *Phys.*, l. 2^a.

²⁾ Cfr. S. Thom., *De ente et essentia*, ch. II. — *In Boetium de Trinitate*, qu. 4, art. 2. — *De veritate*, qu. 2, art. 6 ad 1^{um}; qu. 10, art. 5. — *S. Theol.*, I^a p., q. 75, art. 4; I^a p., q. 3, art. 3; I^a p., q. 54, art. 3 ad 2^{um}; I^a p., q. 50, art. 4. — *De potentia*, qu. 9, art. 1; qu. 3, art. 10. — *Contra Gentes*, l. II, ch. 95. ¶

³⁾ Cfr. S. Thom., *De ente et essentia*, ch. VI. — *De potentia*, qu. 3, art. 10. — *S. Theol.*, p. I^a, q. 85, art. 7. — *Contra Gentes*, l. II, ch. 75. — *De unitate intellectus contra Averroistas*, opusc. 22, edit. rom. 16. La discussion sur le texte qui commence par ces mots : « *Valde autem ruditer argumentantur ad ostendendum* », où saint Thomas semble nier la portée métaphysique du principe : « *Forma irrecepta est illimitata* » sera abordée plus loin en appendice.

Dans l'ordre de l'être, l'essence est principe intrinsèque réel de limitation ; dans l'ordre de la formalité, de la talité de l'être, c'est la matière première exigitive de quantité et d'étendue qui joue ce rôle, en multipliant la forme qui d'elle-même est unique.

Nous avons fait remarquer déjà qu'il n'y a pas de distinction réelle entre les principes logiques individuels, Pierre, par exemple, et la différence spécifique, homme, parce que la substance matérielle complète est essentiellement et intrinsèquement individuée. La composition fondamentale de matière et forme constitue une *res tertia* par rapport à ses composants, ce qui ne se vérifie pas pour la composition d'essence individuée et d'existence, dont les *concepts logiques* correspondent *immédiatement* à des réalités différentes. C'est la *réalité* de la matière première distincte de la forme substantielle qui reçoit et multiplie celle-ci pour en faire la perfection de tel individu opposé, au point de vue matériel et non au point de vue formel, à un autre individu, son semblable. Il n'en reste pas moins, comme nous l'avons dit déjà, que les *principes logiques individuels* sont une vue de l'esprit *prise sur le tout*, du côté matériel. Ils ne correspondent pas *immédiatement* à la matière première mais à la substance complète ¹⁾.

Sans composition *hylémorphique*, impossible d'expliquer la transformation substantielle ou le devenir continu et successif de l'évolution cosmique. L'être mobile est mobile dans son être même. La matière première, premier principe substantiel de la passivité matérielle, est irréductible à la détermination, à la forme, source d'activité et de force ²⁾. La puissance réelle de la substance, c'est la matière première. Le néant de détermination n'est que néant relatif et non néant tout court. Matière et forme sont des substances incomplètes qui constituent par leur union un seul et même principe substantiel complet.

Nous ne pouvons nous arrêter à ce second point de vue de la théorie métaphysique de puissance et d'acte. Des développements ultérieurs nous feraient tomber dans le domaine réservé à la cosmologie. Ce que nous avons dit suffit à montrer comment la

¹⁾ Cfr. S. Th., *De ente et essentia*, c. III. cf. f. 136

²⁾ C'est la traduction au plan de la substance de l'opposition si bien caractérisée par M. Bergson entre la quantité et la qualité. Voir, par exemple, *L'évolution créatrice*, pp. 323 à 379.

théorie hylémorphique de matière et forme dérive du grand principe qui a servi de base à nos considérations antérieures : *Aucune perfection, même relative, ne peut dans l'ordre où elle est perfection se limiter par elle-même* ¹⁾. Ce principe a une portée métaphysique et ne peut pas par conséquent comporter d'exception.

¹⁾ Il y a dans cette théorie hylémorphique un pouvoir d'adaptation remarquable aux théories scientifiques les plus en vogue, telle, par exemple, l'évolution. On lira avec intérêt à ce propos : Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin*. Paris, Alcan, 1912, 2^e éd., coll. *Les grands philosophes*. Nous ne pouvons assez recommander ce magistral ouvrage à ceux qui seraient tentés de croire périmée, en philosophie, la pensée thomiste.

4.

LE PRINCIPE DE SUBSTANCE.

Partis de la notion d'être, nous avons montré son caractère objectif et réel. Nous avons examiné ensuite le multiple, la distinction, la composition, dans l'être et dans le devenir matériel. Avant de terminer notre rapide excursion dans le vaste domaine de la métaphysique, il nous reste à parler des principes de substance et de causalité.

S'il y a des êtres, il y a de la substance. Ce principe peut facilement être rattaché au principe d'identité.

Est substance ce qui est en soi, par opposition aux accidents dont l'essence exige qu'ils soient supportés par autre chose. La substance sert de sujet d'inhérence aux accidents qui sont êtres d'un autre : *Entia entis*.

Etre substance est donc une dénomination primordiale de l'être, requise pour fournir la raison d'être d'un groupe de phénomènes objectivement reliés entre eux. Le fait qu'en ce moment j'écris, est manifestement de l'être. Cette réalité est transitoire et apparaît à mon intelligence comme dépendante et nullement autonome : c'est un *accident* de la substance du moi.

Spontanément, il est vrai, ce que l'esprit perçoit dans les données sensibles, lui apparaît comme chose existant en elle-même. Nos premières idées comportent confusément la notion de substance. Bientôt une dissociation s'opère et nous met en présence de l'idée de manières d'être, de modalités adventices, de multiplicités qui se superposent à un fonds commun de réalité. C'est la notion confuse de l'accident qui amène à préciser la première notion de substance, à la déterminer comme quelque chose qui est

capable d'exister en soi et de servir de sujet d'inhérence à d'autres réalités ¹⁾.

L'accident est réellement ; mais, à la condition d'être supporté par un autre. Cet autre sera en lui-même ou se référera à son tour à la substance. A défaut de celle-ci, je ne serais pas en présence de la raison d'être de l'accident. Ce dernier, même s'il est modal, c'est-à-dire supporté immédiatement par un autre accident, dépend essentiellement, actuellement, dans son être, de la substance ²⁾.

Toute perception, dit en principe Hume, est une substance et chaque partie distincte d'une perception, une substance distincte ³⁾.

Ce stade où nous prenons nos impressions comme quelque chose d'existant en soi est un moment réel de l'évolution de notre pensée. Mais un travail ultérieur d'analyse nous montre la complexité du réel et nous amène à distinguer, au delà de l'étendue et des qualités sensibles qui l'affectent, un être d'un autre ordre, tout entier dans le tout et tout entier dans chaque partie d'un tout dont il assure l'unité. Cette réalité, les sens ne la peuvent saisir ; l'intelligence seule l'atteint. Considérée à part de ses accidents, la substance comme telle n'est pas sensible. L'empirisme de Hume ne peut par conséquent l'admettre. Aussi entendons-nous le philosophe anglais se débattre vainement contre une difficulté qu'il ne peut résoudre. « Il y a deux principes que je ne puis rendre compatibles, » et tels qu'il n'est en mon pouvoir de renoncer à aucun des deux ; » savoir : *Que toutes nos perceptions distinctes sont des existences distinctes, et que l'esprit ne perçoit jamais aucune connexion réelle entre des existences distinctes.* Si nos perceptions étaient » inhérentes à quelque chose de simple et d'individuel, ou bien si » l'esprit percevait entre elles quelque connexion réelle, il n'y » aurait pas de difficulté en l'occurrence. Pour ma part, je dois » invoquer le privilège du sceptique et confesser que cette diffi- » culté est trop forte pour mon entendement. Je ne prétends » pas décider toutefois qu'elle soit absolument insurmontable.

¹⁾ Cfr. S. Thom., *Contra Gentes*, l. I, ch. 25. — *S. Theol.*, p. Ia, q. 5, art. 1 ad 1^{um} ; p. IIIa, qu. 77, art. 1 ad 2^{um}. — *De ente et essentia*, ch. II.

²⁾ Cfr. S. Thom., *Contra Gentes*, l. IV, ch. 14. — *De ente et essentia*, ch. VII. — *S. Theol.*, p. Ia, q. 77, art. 1 et 6.

³⁾ Cfr. David Hume, *Œuvres philosophiques choisies*. Edition de Maxime David. Paris, Alcan, 1912, tome II, pp. 284-285. — *Traité de la nature humaine*.

» D'autres, peut-être, ou moi-même, après mûre réflexion, pourrons » découvrir quelque hypothèse qui concilie ces contradictions » ¹⁾.

Ces lignes significatives sont trop peu connues. Elles condamnent l'empirisme en montrant la nécessité de poser l'être qui est en soi et qui ramène à l'unité un groupe déterminé de phénomènes. C'est l'hypothèse traditionnelle, qui n'est rien autre chose qu'une thèse métaphysique.

Ce morcelage du réel est inutile, nous dit-on. Les substances ne sont que des tranches spatiales uniquement posées pour les nécessités de notre action. C'est une réification statique, un morcelage utilitaire qui ne peut trouver grâce devant la critique.

Notre réponse est facile. La substance n'est pas une position dans l'espace, puisque l'étendue elle-même est un accident. C'est l'étendue de quelque chose qui est en soi, l'étendue d'autre chose que l'étendue : telle cette personne avec laquelle je parle, tel ce malheureux oiselet que j'aperçois, par ce temps de neige, tristement blotti sur ma fenêtre.

L'unique obstacle en cette matière, c'est la tendance à imaginer la substance comme cachée et réellement étendue sous son vernis d'accidents. La réalité substantielle est analogique par rapport à la réalité accidentelle. Elle n'est pas étendue et sensible par elle-même. C'est ce que Kant a oublié en posant l'antinomie de la substance corporelle. L'unité de la substance corporelle elle-même est d'un ordre supérieur à l'espace.

N'étant pas par elle-même existante, la substance finie ne peut pas par elle-même agir. D'autre part, nous ne connaissons la substance que par ses opérations. Nous ne pourrions donc la saisir qu'à travers ses manifestations d'ordre accidentel. L'acte propre de la substance limitée, c'est son existence substantielle. Les accidents constituent son acte secondaire. Ils expliquent que tout en restant en son fonds substantiellement le même, l'être fini puisse changer et agir. L'opération étant d'ordre accidentel, les principes immédiats de l'opération ou puissances opératives dont l'agir est l'exercice, seront aussi d'ordre accidentel. La substance est le principe éloigné de l'action et à ce point de vue elle s'appelle la nature. Résultant de la substance, les accidents la font nécessairement connaître telle qu'elle est.

Ici encore nous sommes en présence d'une application de la

¹⁾ Hume, *Traité de la nature humaine*. Appendice. Edition de Maxime David. Paris, Alcan, 1912. — *Œuvres philosophiques choisies*, t. II, p. 339.

féconde théorie métaphysique de la puissance et de l'acte. La substance est en elle-même. Réellement distincts de la substance puisqu'ils en sont les actes secondaires, les accidents sont dans et par la substance. A l'intérieur même du sujet existant se manifeste ainsi l'analogie de l'être. La substance est l'analogie principal, les accidents sont des analogues secondaires.

A côté des accidents qui déterminent la substance en elle-même, il importe de poser l'accident relatif. A moins de supprimer la distinction entre la relation réelle que nous constatons et la relation de pure raison qui n'a de consistance que dans notre intelligence, on ne peut identifier l'accident relatif avec son fondement absolu. La filiation et la paternité résultent, *dans la nature des choses*, de la génération substantielle. L'identité d'une chose avec elle-même au contraire suppose une seconde présentation qui est l'œuvre de mon intelligence. C'est une relation de raison. L'accident relatif est inhérent à un sujet et le réfère réellement à un autre sujet. L'*altérité* qu'il pose est réelle et persiste aussi longtemps que sont posés les termes corrélatifs et le fondement de leur rapport. Du fondement absolu *résulte* une relation prédicamentelle réelle. L'identifier avec le fondement c'est faire s'évanouir la réalité de la relation.

Cette question soulève plus d'une difficulté métaphysique. En cette matière, l'imagination spatiale est mauvaise conseillère. La gamme de l'être est trop riche pour pouvoir être harmonisée adéquatement sur le clavier simpliste qui constitue notre mode absolu de connaître. Certains résultats de la critique la plus moderne rejoignent, à ce point de vue, les données d'une métaphysique bien des fois séculaire ¹⁾.

¹⁾ Voir à ce propos Pierre Rousselot, *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*. « Revue Néo-Scolastique », novembre 1910. Ceux qui s'intéressent à la pensée de saint Thomas d'Aquin, liront avec le plus grand fruit *L'intellectualisme de saint Thomas d'Aquin*, du même auteur. Paris, Alcan, 1908, Thèse présentée à la Faculté des Lettres de l'université de Paris. Cfr. S. Thom., *Quodl.* IX, art. 4. — *De potentia*, qu. 7, art. 9. — *Contra Gentes*, l. IV, ch. 14. « In nobis relationes habent esse dependens quia earum esse est aliud ab esse substantiae, unde habent proprium modum essendi secundum propriam rationem, sicut et in aliis accidentibus contingit etc. ». Il y a donc un *esse in* absolu qui est le fondement de la relation et un *esse in* relatif qui résulte du premier

La division des accidents en neuf classes, communément acceptée par les thomistes, ne doit pas fixer notre attention. La métaphysique ne considère que la qualité et la relation qui peuvent s'abstraire de tout contenu sensible. C'est à la cosmologie d'envisager la quantité, le temps, le lieu, l'action, la passion, le mode d'être intransitif et la situation des parties dans le tout continu. Il semble bien d'ailleurs que la division aristotélicienne des prédicaments pourrait être révisée. Elle n'est pas établie, *ne varietur*¹⁾.

et constitue la relation prédicamentelle. Ajoutons que seul parmi les dix prédicaments, la relation peut être un être de pure raison, *ens secundae intentionis*. Tous les autres, en vertu de leurs notes constitutives, comportent une réalité objective en dehors de la faculté connaissante. Ce sont des *entia primae intentionis*.

¹⁾ Une bonne apologie de cette célèbre division qu'ont respectée les siècles, est présentée par Jean de saint Thomas. *Logica*, 2^a p., q. XIV. *De ente praedicam*, etc., art. 5. Edition Vivès, Paris 1883, p. 442 et sqq.

Voir l'exposé de la division fait par saint Thomas, V^e livre *Metaph.* Commentaire, leçon 9^e; III^e livre de la *Physique*, Commentaire, leçon 5^e.

5.

。 LE PRINCIPE DE CAUSALITÉ.

Essence et existence, matière et forme, substance et accident, puissances opératives et opérations : autant de compositions réelles que l'analyse découvre au sein de l'être avec lequel l'unité fonctionnelle du moi nous met en rapport immédiat de connaissance. Entre ces différents termes, il y a une relation transcendante, c'est-à-dire un rapport nécessaire de puissance à acte. Impossible de donner une notion quelconque de l'essence sans connoter l'existence, de faire connaître la matière sans la forme, de comprendre l'accident sans la substance, de déterminer la puissance opérative sans recourir à l'opération et à son objet.

On peut, par contre, posséder une notion véritable de la substance, sans que soient connues les relations prédicamentelles, accidentelles, qui l'unissent à d'autres êtres. L'intelligence, avons-nous dit, considère les raisons d'être objectives. Nous avons parcouru les raisons d'être métaphysiques intrinsèques, il nous reste à examiner rapidement les raisons d'être extrinsèques.

Énoncer le principe de causalité : *Tout effet demande une cause*, c'est faire une tautologie. Il s'agit précisément d'établir ce qui est un effet, et, à ce titre, exigeant une cause.

Au sujet de la nécessité des rapports de succession, l'expérience sensible ne nous apprend rien. Elle nous dit ce qui arrive et non ce qui doit arriver. Toute succession phénoménale, d'ailleurs, n'est pas commandée par la loi de causalité. Rien d'étonnant, dès lors, que l'empirisme de Hume ait rejeté la cause efficiente. C'est l'intelligence seule qui la découvre comme principe actualisateur de l'effet.

Pour procéder méthodiquement, nous envisagerons la causalité propre de l'existence avant d'aborder la causalité du devenir.

1° *L'être contingent, c'est-à-dire celui dont l'essence est réellement distincte de l'existence, n'existe et ne continue d'exister que dépendamment d'une cause existant par elle-même.*

Il s'agit ici d'une union de puissance et d'acte dans l'ordre *statique*. L'essence, mesure finie d'existence, n'existe pas par elle-même, nous l'avons longuement établi. Elle existe pourtant et continue d'exister tout en demeurant réellement distincte de son existence. Ce fait ne peut s'expliquer que si, en outre des éléments absolus qui la constituent en elle-même et sont sa raison d'être intrinsèque, cette essence existante possède une relation réelle prédicamentelle qui la réfère à l'être qui ne peut pas ne pas être ¹⁾).

C'est une loi de l'être, qui se manifeste d'emblée à mon intelligence comme immédiatement évidente, que tout être qui est, possède une raison d'être non seulement ce qu'il est, mais d'exister sans plus. Les raisons d'être intrinsèques sont ainsi insuffisantes pour expliquer l'être limité existant ; une autre raison d'être objective se manifeste, s'ajoutant à l'être fini constitué en lui-même, pour le rapporter à l'être qui est par soi, qui est identique à l'être et conséquemment immuable dans sa toute perfection. Cet être, c'est Dieu. Si sa causalité cessait un instant, tout être distinct de Lui rentrerait dans le néant ²⁾).

¹⁾ Cfr. S. Thom., *Contra Gentes*, lib. II, ch. 15. « Omne enim quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut album homini ; nam quod causam non habet, primum et immediatum est ; unde necesse est quod sit per se et secundum quod ipsum ». — S. *Theol.*, p. I^a, qu. 3, art. 7 : « Quae secundum se diversa sunt non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa ».

²⁾ Cfr. S. Thom., *De potentia*, q. 3, art. 5. « Est autem ponere aliquod ens quod est ipsum suum esse quod ex hoc probatur, quia oportet esse aliquod primum ens quod sit actus purus in quo nulla sit compositio. Unde oportet quod ab uno illo ente omnia alia sint quaecumque non sunt suum esse, sed habent esse per modum participationis ». Et il se rencontre encore des auteurs pour prétendre que saint Thomas n'a pas défendu la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les êtres contingents.

Nous voilà donc en présence d'une loi de l'être limité, qui se surajoute à sa loi constitutive intrinsèque. S'il est, il est tel être déterminé : nécessité hypothétique qui ne requiert d'autre raison d'être que l'être qu'il est. Pour être, il dépend de l'être identique à l'Être pur et sans limites, lequel est par essence et par conséquent ne peut pas ne pas être ; c'est la loi extrinsèque de l'être limité et partant contingent, loi nécessaire tout autant que la première.

Toute connaissance adéquate de l'existence finie doit envisager ces deux points de vue ; le premier, absolu, le second, relatif. Je puis connaître en lui-même tel être déterminé et ignorer son rapport avec sa cause adéquate. L'effet de la cause incausée c'est précisément de faire que telle chose soit vraiment en elle-même, soit cette substance existante. Il n'en reste pas moins que la relation à l'Être absolu doit s'ajouter comme propriété accidentelle inséparable de l'être fini, pour rendre celui-ci complètement intelligible ¹⁾. C'est ce que Kant lui-même reconnaissait en affirmant que la raison (*Vernunft*) ne peut pas ne pas penser Dieu comme l'Inconditionné suprême. Ce n'est une loi de l'intelligence que parce que c'est tout d'abord une loi de l'être. Expliquer une existence limitée, c'est affirmer l'existence de Dieu, l'Absolu de l'être.

2° Tout passage de puissance à acte, tout devenir, soit dans l'ordre substantiel, soit dans l'ordre accidentel, est effectué par une cause.

Par rapport à l'acte, la puissance est non-être. D'autre part, l'acte provient de la puissance, la forme est tirée de la potentialité de la matière. Ne pouvant se combler elle-même puisque le plus ne sort pas du moins, la puissance dans le devenir est sous la dépendance

¹⁾ Cfr. S. Thom., *S. Theol.*, p. I^a, qu. 45, art. 3. — *Ibid.*, p. I^a, qu. 44, art. 1. Ad primum sic proceditur... Habitudo causati ad causam non videtur esse de ratione entium, quia sine hac possunt aliqua entia intelligi. Ergo sine hac possunt esse... Ad primum ergo dicendum quod licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen consequitur ad ea quae sunt de ejus ratione, quia ex hoc quod aliquid est ens per participationem sequitur quod sit causatum ab alio. Unde hujusmodi ens non potest esse quin sit causatum ; sicut nec homo quin sit risibilis. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum. — *De potentia*, qu. 5, art. 2.

d'un être qui doit être en acte de la perfection qu'elle acquiert. C'est le moi existant qui transforme l'aliment en sa propre substance ; c'est tel corps brûlant qui chauffe un autre corps ; ce sont les ouvriers qui, des matériaux à pied d'œuvre, font un édifice ¹⁾.

L'être en devenir tend à acquérir une réalité positive. Etant incompatible avec telle réalité antérieure, la nouvelle réalité possédée pourra comporter un amoindrissement de l'être. Mais il est impossible de perdre sans acquérir. Tout mouvement, toute évolution tend vers l'être. Changer en mieux ou en moins bien, suppose l'acquisition de quelque chose. A ce point de vue métaphysique, tout devenir comporte un enrichissement soit accidentel soit substantiel.

Le passage de la puissance à l'acte nous conduit ainsi nécessairement à une cause de changement. Celui-ci étant réalisé, la cause qui n'atteignait formellement que le devenir, cesse d'exercer son influence. De ce chef, il y a une différence fondamentale entre la cause propre de l'être et la cause du devenir. Les êtres finis agissent véritablement dans l'ordre de la causalité de l'être. Ils sont réellement causes efficientes de transformations accidentelles et substantielles ²⁾.

Dieu seul, par contre, est cause propre de l'être en tant qu'être ; cette cause est nécessairement transcendante puisque Dieu ne produit l'être que parce qu'Il est Etre par essence et d'un ordre supérieur aux êtres limités quels qu'ils soient. Entre Dieu et les êtres finis qu'Il pose dans l'être en les tirant du néant, il n'y a aucune mesure directe commune et impliquant une relation réciproque. Poser que Dieu existe, c'est atteindre la vérité d'une proposition, ce n'est pas connaître positivement le mode d'être caractéristique de Dieu ³⁾. L'anthropomorphisme qui imagine Dieu à la taille de l'homme, est un véritable athéisme.

L'être étant une notion analogique, Dieu est l'analogie principale par rapport aux êtres finis, tout comme la substance est analogique

¹⁾ Cfr. S. Thom., *S. Theol.*, p. Ia, qu. 45, art. 8. — In VII *Metaph.*, lect. 7a. — *Contra Gentes*, lib. II, c. 86 pour ce qui concerne l'origine de l'âme humaine comportant une *materia in qua* et non une *materia ex qua*. De là, la nécessité de la création de l'âme rationnelle par Dieu.

²⁾ Cfr. S. Thom., *S. Theol.*, p. Ia, qu. 105, art. 5. — *Contra Gentes*, l. III, c. 69.

³⁾ Cfr. S. Thom., *Contra Gentes*, l. I, c. 12. — *De veritate*, q. 2, art. 1.

principal, relativement aux accidents ¹⁾. Dieu est la cause de l'être limité, la source d'où le fini tout entier dérive ; celui-ci doit ressembler en quelque façon à son principe ontologique. Cette ressemblance, faut-il le dire, est fort déficiente. Dieu ne peut évidemment se manifester par la création suivant toute sa perfection. En ce cas, en effet, il faudrait que l'Incausé fût causé, ce qui est contradictoire et par conséquent improductible même par l'Être absolu ²⁾.

Entre l'être fini et Dieu, il n'y a pas la même relation qu'entre les accidents et la substance. Les accidents résultent de la substance comme autant de manifestations de sa perfection propre. Ils complètent la substance et comme ils constituent son acte secondaire, ils sont en proportion directe avec elle. En aucune manière l'être fini ne peut être dit l'acte de Dieu. L'Absolu de l'être ne peut pas se compléter, se parfaire. S'Il pose des êtres en dehors de Lui, il y a plusieurs êtres ; mais, il n'y a pas plus d'être. L'Infini de la perfection comporte toute perfection. A cet égard, la comparaison suivante nous paraît suggestive. Lorsqu'un savant communique une découverte à ses semblables, il n'y a point, par le fait, plus de science dans le monde, bien que plusieurs hommes aient en partage cette connaissance, réservée tout d'abord à un seul.

La cause du devenir peut être une cause du même ordre spécifique ou tout au moins générique que l'être qui devient. A la différence de l'être en effet, le devenir est une notion générique, commune à tous les genres sans doute, mais ne les dépassant pas ³⁾.

¹⁾ Cfr. S. Thom., *De potentia*, qu. 7, art. 7. — *Contra Gentes*, I, I, c. 23-25.

²⁾ Cfr. S. Thom., *Contra Gentes*, I, II, c. 25.

³⁾ D'après la cosmologie thomiste, une fois le changement, le devenir effectué, certaines causes secondes n'en continuent pas moins d'exercer leur influence pour maintenir dans leur détermination certaines espèces inférieures : « Nulla creatura potest esse causa alterius quantum ad hoc quod acquirat novam formam vel dispositionem, nisi per modum alicujus mutationis ; quia semper agit praesupposito aliquo subjecto. Sed postquam formam vel dispositionem induxit in effectum, absque alia immutatione effectus hujusmodi formam vel dispositionem conservat ; sicut in aere prout illuminatur de novo intelligitur quaedam mutatio, sed conservatio luminis est absque aeris immutatione, ex sola praesentia illuminantis. *S. theol.*, 1^a, q. 104, art. 2, ad 3^{um}. Il ne s'agit pas d'une simple conservation par la neutralisation des causes destructrices.

La cosmologie ancienne appelle causes équivoques dans le sens relatif

La cause du devenir suppose, en définitive, l'Acte pur de la perfection qui est acquise. Toute augmentation, tout épanouissement de l'être limité doit provenir des inépuisables richesses de l'Être par essence. Dieu est cause de l'agir des êtres finis en tant qu'Il est cause de la permanence de leur substance, laquelle tend constamment à l'opération son acte second. Dieu fait que la substance finie passe à l'acte, suivant sa nature propre. Comme le dit très bien M. L. Becker : « La cause première ne complète pas les causes secondes de la même manière que la cause principale meut

de causes non univoques, ces principes extrinsèques de la conservation de certains êtres qui n'est pas accompagnée de changement. Cfr. 1^a, q. 13, art. 5 ad 1^{um} — 1^a, q. 6, art. 2 in corp. — 1^a, q. 105, art. 1 ad 1^{um}.

Le sens précis de la cause univoque en scolastique c'est de se rencontrer avec l'effet dans la même perfection spécifique.

Si deux êtres ont ainsi la même définition spécifique, Pierre et Paul par exemple, l'un ne peut, sans restriction, être dit cause de la perfection formelle de l'autre. A moins de devoir se causer lui-même, ce qui est contradictoire, l'un est cause que telle forme soit participée par telle matière pour constituer un nouvel individu dans l'espèce : « Manifestum est quod si aliqua duo sunt ejusdem speciei, unum non potest esse per se causa formae alterius in quantum est talis forma quia sic esset causa formae propriae, cum sit eadem ratio utriusque sed potest esse causa hujusmodi formae secundum quod est in materia, id est quod haec materia acquirit hanc formam : et hoc est esse causam secundum fieri, sicut cum homo generat hominem et ignis ignem... Materia aquae susceptiva est caloris ignis secundum eandem rationem quae est in igne. Unde si perfecte perducatur ad formam ignis retinebit calorem semper, si autem imperfecte participet aliquid de forma ignis secundum quamdam inchoationem, calor non semper remanebit sed ad tempus propter debilem participationem principii caloris. Aer autem nullo modo natus est recipere lumen secundum eandem rationem secundum quam est in sole, ut scilicet recipiat formam solis quae est principium luminis ; et ideo quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen cessante actione solis ». 1^a p., q. 104, art. 1, corp.

La cause équivoque ou plus exactement non univoque est cause, partielle tout ou moins, de l'espèce tout entière dans son universalité physique, c'est-à-dire dans l'ensemble de ses représentants. Sous peine de se causer elle-même, elle ne peut donc appartenir comme élément à cette espèce, elle doit s'étendre au-delà. Comme, d'autre part, elle n'est pas cause de l'être en tant qu'être puisqu'elle n'est pas l'Être par essence, l'Acte pur, source féconde mais transcendante de tous les genres, elle doit tout au moins posséder avec son effet une communauté générique. Cause partielle mais permanente de tous les vivants, en tant que source

la cause instrumentale, ajoutant à sa puissance, la modifiant dans ce qui la mesure. Elle les atteint immédiatement dans leur substance et fait qu'elles soient principes actuels de ce qu'elles contenaient en puissance »¹⁾).

Les causes de l'ordre prédicamental exigent donc pour être, continuer d'être et agir, une cause permanente, immuable, universelle, une cause d'ordre transcendant, l'Être par essence qui est au-dessus et en dehors de leur chaîne, fût-elle sans fin. C'est la cause première dans ce sens exclusif qu'elle ne peut être sériée avec aucune autre cause²⁾).

physique universelle de chaleur et de lumière, conditions indispensables à la vie, le soleil ne peut pas appartenir à l'espèce des vivants. Il relève pourtant du même genre : la corporéité. Conformément à la physique erronée de son temps, saint Thomas a exagéré la valeur des causes célestes en leur attribuant le caractère d'ingénérabilité et d'incorruptibilité. Leur matière est indéfectiblement unie à la forme et leur mouvement circulaire est le plus parfait possible.

Que si l'on veut parler à un point de vue strict et formel, il semble bien que toute cause ne puisse posséder avec son effet qu'une communauté d'analogie. Par son agir l'agent est supérieur à l'effet qu'il précipite d'une certaine manière. Puisque l'acte prime la puissance, la cause dénommée univoque en ce sens plutôt matériel que l'être qui est cause, est de même perfection spécifique que l'être qui est effet, est elle-même comme cause, plus parfaite que l'effet comme effet. Elle est la raison de la participation de l'espèce par tel individu nouveau. Ce n'est donc pas seulement la cause universelle physique à l'égard de l'espèce tout entière, ou la cause transcendante qui est analogique si l'on parle rigoureusement. C'est également la cause qu'à un point de vue différent saint Thomas après Aristote a appelée univoque. — Cfr. S. Thom., *I Sent.*, art. 3, dist. 3, q. 1. — 1^a, q. 4^a, art. 3, corp. ad finem, pour ce qui regarde la cause première qui est la plus éloignée de l'effet.

¹⁾ Cfr. *Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie*. Année 1914. *L'influence de Dieu dans l'opération des créatures*, p. 227.

²⁾ Cfr. S. Thomas, *S. Th.*, p. 1, q. 46, art. 2 ad 7. — *Contra Gentes*, l. II, c. 38. Pour ce qui concerne le principe de finalité, tant dans l'ordre synthétique que dans l'ordre analytique, voir plus loin pp. 44 et sqq.

6.

LA THÉODICÉE THOMISTE.

La raison explicative métaphysique du monde considéré tant au point de vue dynamique qu'au point de vue statique, c'est Dieu, l'Être par essence qui fait que les êtres soient, qui les maintient dans l'être et qui leur donne d'agir au plan de la totalité de l'être suivant la nature qui leur fut à chacun départie ¹⁾. Etant un analogue, l'être peut se réaliser dans l'absolu de l'être ; la cause étant connue en fonction de l'être peut étendre ses exigences jusqu'aux confins de l'être. D'autre part, la contingence et la mobilité des êtres limités demande une cause qui soit identique à l'Être pur ²⁾. Une relation prédicamentelle nécessaire relie au premier Moteur Immobile tous les composés de puissance et d'acte. Dès lors toute réalité existante est disjonctivement ou bien mélange de puissance et d'acte ou bien Acte pur. C'est la réponse à la quatrième antinomie de Kant.

L'analogie de proportionnalité de l'être immédiatement connue dans les choses finies, nous conduit à une notion confuse de la cause analogique. Etant essentiellement relative, la cause me découvre Dieu comme l'analogue supérieur du concept d'être, l'Être par soi. Enfin cette notion d'Être par soi me conduit à une notion distincte de la causalité analogique, principale en Dieu. La causalité divine est *créatrice*, c'est-à-dire *formellement immat-*

¹⁾ Cfr. S. Thom., *S. Theol.*, p. Ia, qu. 105, art. 5 praesertim ad 3^{um} ; p. Ia, qu. 105, art. 4 ad 2. — *Ibid.*, p. Ia, qu. 83, art. 1 ad 3^{um}. — *Ibid.*, 1^a 2^{ae}, q. 109, art. 9 ; p. 1^a 2^{ae}, q. 9, art. 4. — *De malo*, q. 3, art. 2 et 3. — *De potentia*, q. 3, art. 7.

²⁾ Cfr. S. Thom., *S. Theol.*, p. Ia, qu. 2, art. 3. — *Contra Gentes*, l. I, c. 13 et 22.

nente, identique à l'Absolu de l'Être, mais, *virtuellement transitive*, produisant suivant toute leur réalité, des êtres distincts de Dieu.

La théodicée thomiste se présente ainsi comme un milieu entre l'anthropomorphisme naïf et le décevant agnosticisme.

Entre Dieu et les êtres finis, il n'y a pas de proportion directe comme celle que l'on rencontre entre la substance et ses accidents. Il y a pourtant une certaine proportionnalité, une proportion de proportions. Ce que le fini est au fini, Dieu, dans un certain sens, l'est à Lui-même. Tout être fini possède son être par capacité réceptive, Dieu possède son être par identité essentielle. Il est la cause adéquate de l'être. Il n'a de rapport nécessaire avec aucun genre, mais tous les genres ont réellement rapport à Lui. *Deus autem est principium omnis generis et ideo ei omnia aliquid simulantur*, dit très bien saint Thomas (*De potentia*, q. 7, art. 7 ad 7^{um}, 2^o l.). La perfection des effets doit exister dans la cause. Dès lors, toutes les perfections, dont la notion ne comporte pas d'imperfection, se retrouveront formellement en Dieu, mais, suivant un mode transcendant qui échappe nécessairement à notre connaissance finie. Des perfections qui sont en Dieu, nous avons une connaissance analogique positive ; de leur mode d'existence en Dieu, nous n'avons qu'une connaissance négative. Dieu est être, autrement que nous, Être par essence. Il est plus formellement Être que l'être fini, puisqu'Il est l'analogie principal ; Il est cause plus formellement que les causes secondes, puisqu'Il est la cause absolument première, ontologiquement présupposée par toutes les autres.

Notre connaissance atteint donc Dieu lui-même et par cette thèse nous nous inscrivons en faux contre l'*agnosticisme* ou le pur *symbolisme*.

Notre connaissance n'atteint pas Dieu suivant son mode caractéristique ; et par cette restriction, nous nous opposons à l'*anthropomorphisme*.

La façon dont nous nous exprimons est fonction de notre mode de connaître. Dans ce que nous affirmerons en propre de Dieu, l'*attribution* sera formelle ; le *mode d'attribution* par composition sera humain et nécessairement défectueux. Aussi nierons-nous que cette composition soit en Dieu. Elle tient au mode déficient de notre connaissance¹⁾.

¹⁾ Cfr. S. Thom., *S. Theol.*, p. Ia, q. 13, art. 11. — *I Sentent.*, dist. 8, q. 1, art. 1. — *Contra Gentes*, l. I, c. 30-36. — *De potentia*, q. 7, art. 4-5-6-7.

Étant être subsistant par Lui-même, Dieu est intelligence omnisciente, ne souffrant aucune composition d'objet connu et de sujet connaissant.

Dieu est Amour subsistant, souverainement libre de communiquer ou non à d'autres êtres, une participation de Lui-même. La création, en effet, ne peut augmenter en rien l'infinité de sa perfection. Son vouloir subsiste en dehors du temps ; Il agit sans intermédiaire ; Il fait que le temps soit. Il peut donc réaliser son effet au temps fixé ou le réaliser depuis toujours, sans changer en aucune façon en Lui-même. La première antinomie de Kant est ainsi résolue.

A parler formellement et exclusivement, ce n'est donc pas en tant que Dieu est cause du bien limité qu'Il doit être dit bon en Lui-même, puisqu'Il peut ne pas causer d'être en dehors de Lui. Il faudrait de plus affirmer dans ce cas que Dieu est en Lui-même réellement étendu puisqu'Il cause aussi l'étendue. C'est au contraire en tant que Dieu est bon en Lui-même qu'Il est cause de bonté. Il ne peut être formellement étendu, puisqu'Il n'est pas composé de parties. Il est Acte pur ; Il produit l'étendue en dehors de Lui tout en subsistant dans un ordre supérieur à l'étendue. Un ordre supérieur à l'être est un non-sens ; Dieu subsiste dans l'être, mais comme l'analogie principal, l'Être par essence ¹⁾.

Les attributs divins sont distincts les uns des autres d'une distinction virtuelle incomplète, tout comme les transcendantaux. Leur multiplicité tient sans doute à l'imperfection de notre connaissance limitée et abstraite, mais aussi à la perfection de l'objet. Cette distinction de concepts a un fondement véritable dans la chose connue. Dans son unicité, Dieu correspond aux perfections nullement synonymes que signifient les différents concepts non métaphoriques que nous lui appliquons ²⁾.

¹⁾ S. Thom., *S. th.*, p. 1^a, q. 13, art. 2. Unde ex hoc non sequitur quod Deo competat esse bonum in quantum causat bonitatem ; sed potius e converso quia est bonus bonitatem rebus defundit. — Cfr. etiam 1^a p., q. 13, art. 6. Dans son commentaire Cajetan écrit (*l. c.*, ult. IX) : « Illa autem ratio quamvis causalitatem non importet, fundat tamen eam proxime ».

²⁾ Cfr. S. Thom., *In I lib. Sent.*, dist. 2^a, q. 1^a, art. 3, corp. « Unde patet quod pluralitas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri sed etiam ex parte ipsius Dei, in quantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem nostri intellectus. Et ideo plura-

Une fois ces jalons solidement posés, les métaphores au sujet de Dieu ne manquent pas d'utilité. Elles traduisent en langage populaire la perfection souveraine de l'Acte pur. Elles ont leur fondement dans une analogie véritable, celle de l'être. Elles ne sont pas de purs symboles qui ne correspondraient en aucune manière au réel qu'elles veulent exprimer, elles atteignent vraiment Dieu à travers l'analogie de l'être.

Si Dieu est cause efficiente première, Il doit être cause finale dernière. Agissant par intelligence, Il se veut nécessairement Lui-même. Si Dieu crée, c'est pour communiquer et manifester son infinie perfection. En tendant vers leur bien propre, les êtres créés tendent donc vers Dieu, la Bonté souveraine. Nécessairement, comme l'a très bien montré Aristote, cette tendance est la loi de l'évolution des êtres ¹⁾. Dieu, cause intelligente du monde, étant posé, le principe de finalité : *tout être tend vers une fin*, possède donc une valeur absolue. La fin prend ainsi place à côté

litati istarum rationum respondet aliquid in re quae Deus est : non quidem pluralitas rei, sed plena perfectio, ex qua contingit ut omnes istae conceptiones ei aptentur. Qui ergo dixerunt, quod pluralitas ista est tantum ex parte intellectus nostri, vel ex parte effectuum, quodammodo verum dixerunt, et quodammodo non. Si enim hoc referatur ad causam multiplicationis, sic verum dicunt, quod ex parte intellectus nostri, et effectuum quodammodo, ex eo quod intellectus noster non potest concipere divinam perfectionem una conceptione, sed pluribus ; cujus una ratio est ex hoc quod est assuefactus ad res creatas. Si autem referatur ad modum quo istae rationes attribuuntur Deo, falsum dicunt. Non enim ex hoc quod bona facit, vel quia ad modum bonorum se habet, bonus est ; sed quia bonus est, ideo bona facit, et alia participando ejus bonitatem ad modum ejus se habent. Unde si nullam creaturam fecisset nec facturus esset, ipse in se talis esset ut posset vere considerari secundum omnes istas conceptiones, quas habet nunc intellectus noster ipsum considerando. Et sic patet quantum quod pluralitas istorum nominum non tantum est ex parte intellectus nostri formantis diversas conceptiones de Deo, quae dicuntur diversae rationes, ut ex dictis patet, sed ex parte ipsius Dei, in quantum scilicet est aliquid in Deo correspondens omnibus istis conceptionibus, scilicet plena et omnimoda ipsius perfectio, secundum quam contingit quod quodlibet nominum significantium istas conceptiones, de Deo vere et proprie dicitur ; non autem ita quod aliqua diversitas vel multiplicitas ponatur in re, quae Deus est, ratione istorum attributorum ».

¹⁾ Cfr. S. Thom., *S. th.*, p. I^a, q. 6, art. 1 ad 2^{um}.

ou plutôt au-dessus de la cause efficiente comme raison extrinsèque du devenir, inclinant, déterminant l'agent à opérer.

Du reste, dans l'ordre analytique, la seule analyse de l'agent qui ne peut exister et agir que s'il est déterminé, force l'intelligence à poser que tout agent, même privé de connaissance, agit pour une fin. *Omne agens*, dit saint Thomas (*S. theol.*, I^a p., q. 44, art. 4), *agit propter finem, alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi a casu*. Il ne suffit pas d'expliquer l'exercice de l'agir, il faut rendre raison de sa spécification, de sa direction. C'est le principe de détermination substantielle, la forme, qui fondamentalement, incline les puissances dans telle direction. Le principe de finalité intrinsèque résulte immédiatement de la notion d'une substance déterminée en elle-même et par conséquent capable d'agir dans tel sens et pas dans tel autre ¹⁾.

La rencontre de différents agents peut être accidentelle, un effet du hasard, chaque agent a nécessairement une fin. Telle est l'énoncé du principe de finalité et son caractère analytique y apparaît aisément.

Certains philosophes veulent trouver dans l'énoncé du principe la présence nécessaire d'une intelligence, si pas dans l'agent immédiat, tout au moins dans un autre dont il dépend. Voici comment ils raisonnent : Un moyen ne peut être ordonné à une fin que par une intelligence. Seule, en effet, l'intelligence peut saisir ce rapport, cette raison d'être, et ramener le moyen et la fin à l'unité d'une même conception ²⁾.

Il nous paraît qu'il n'est nullement contradictoire de parler de finalité intrinsèque, de tendance, de direction dans l'agent sans connaître actuellement l'intelligence. La forme substantielle explique l'orientation de la cause ; elle peut être le principe d'une finalité même inconsciente. L'intelligence seule voit la raison d'être du moyen comme moyen dans la fin à réaliser. Elle voit que la puissance est en vue de l'acte, *potentia ad actum*. L'être n'en est pas moins finalisé avant d'être intelligible, *in signo priori* à l'intervention de la faculté qui perçoit la raison d'être. En d'autres termes, l'être finalisé peut être intelligible seulement en puissance. Il n'est

¹⁾ Cfr. *Contra Gent.*, l. 3, c. 2.

²⁾ Cfr. Garrigou-Lagrange, O. P., Article *Dieu* dans, le « Dictionnaire d'apologétique d'Alès » ; voir *principe de finalité et argument téléologique*.

pas nécessaire à sa finalisation qu'il soit intelligible en acte. Son caractère de dépendance à l'égard d'une cause ne résulte pas *formellement* de ce qu'il est finalisé sans être intelligent et sans comporter par conséquent la perception de la raison d'être du moyen dans la fin. Du reste, la cause d'un intelligible en puissance peut strictement n'être intelligible qu'en puissance.

A notre avis, c'est la *contingence* de la finalité qui seule exige que l'être qui tend vers un but soit causé tout comme son orientation, par une intelligence ordonnatrice nécessaire.

7.

L'ANALOGIE EN MÉTAPHYSIQUE.

Après avoir assigné l'être, ce qui est, comme objet à la spéculation métaphysique, nous disions au début de cette étude que l'être peut comporter la compréhension minimale, mais aussi la compréhension maximale. Ce concept mental subjectivement imparfait représente d'une façon indistincte toute réalité. Il nous faut maintenant expliquer quelque peu le caractère imprécis de la compréhension de l'être, qui met dans une situation spéciale par rapport à l'objet des autres disciplines philosophiques, l'objet de la métaphysique ¹⁾.

Toute connaissance humaine est à l'origine une intuition du donné existant, intuition imparfaite dans laquelle sont intéressés à la fois nos sens externes, nos sens internes et notre intelligence. Par ses différentes facultés perceptives, la personne humaine saisit dans le concret de l'expérience sensible ce qui est à la portée de chacune. La présentation de l'objet précède la représentation qui se fait dans nos jugements et nos raisonnements.

« Verum est, écrit très bien Jean de Saint-Thomas, quod aliqua intuitiva cognitio debet praecedere, tam in sensu quam in intellectu, sed tamen debet esse imperfectissima in discernendo unum ab alio, nam in ipsa intuitiva cognitione etiam dantur gradus et quaedam est imperfectior alia, ut patet cum videmus e longe aliud

¹⁾ Cfr. plus haut, p. 2. Il est manifestement faux de prétendre, comme le font certains auteurs, que l'idée d'être, loin de comporter toutes perfections, les exclut toutes par définition. Elle ne les exclut ni les inclut dans sa forme commune d'être, elle est indifférente à cet égard. Comment expliquer sinon que l'être soit identifié comme prédicat aux différents êtres et à Dieu lui-même? Voir P i a t, *Insuffisance des philosophies de l'intuition*. Paris, Plon-Nourrit, 1908, p. 119.

quod nullo modo discernimus in particulari quid sit, ubi solum datur intuitiva cognitio quoad an est. Sic intellectus in sua prima cognitione, id quod ipsi proponitur videt quasi a longe in genere intelligibili, licet praesens sit objectum, et sic illa notitia intuitiva solum de objecto attingit ipsum esse, seu quoad an est quod est esse intuitivam imperfecte et cum omnimoda confusione respectu quidditatis »¹⁾).

Par l'intelligence, qui est la faculté de l'être, nous saisissons l'être dans le donné concret. « *Ens concretum quidditati sensibili est primum cognitum cognitione confusa actuali* », écrit Cajetan²⁾).

Cette première appréhension intellectuelle est spontanée et immédiate. Elle saisit la chose tout entière *totum*, mais suivant un minimum d'intelligibilité.

Nous ne pouvons concevoir l'existence, ou faire à son propos un jugement de fait, motivé par la présence actuelle d'un objet dans sa réalité physique, sans lui ajouter un minimum de quiddité, une talité d'être, *aliquid*, quelque chose.

« *Quare quod valde advertendum est, écrit encore Jean de Saint-Thomas, quando intellectus cognoscit aliquid quoad an est, non praescindit a quod quid seu a quidditate, hoc enim est impossibile cum sit formale ejus objectum, et primo et per se intelligibile, sed solum non cognoscit quidditative, id est penetrando constitutionem propriam quidditatis et causas essendi, sed in ipsa quidditate solum attingit praedicatum quoddam valde commune et confusum quod est ipsum esse et hoc est quod tunc cognoscit ut quod quid. Et licet sensus immediate moveat intellectum, tamen quia non movet ad cognoscendum singulare eo modo quo sensus, nec sub eadem ratione formali objecti, sed per modum intelligibilem, id est per modum quidditatis ideo intellectus non respicit ut primo cognitum ipsum singulare sub modo et exercitio singularitatis cum tamen in sensu singularitatis sit conditio objecti sensibilibiter moventis, ita quod objectum non per quidditatem nec per abstractionem sed ut hic et nunc movet ad sui cognitionem* »³⁾).

¹⁾ Ioannes a S. Thoma, *Phil. nat.*, Pars 1^a, q. 1^a, de *Scient. phil.*, etc., art. 3. Paris, Vivès, 1883, p. 25, col. 2.

²⁾ *De ente et essentia*, Enarratio Cajetani, q. 1^a, conclusio. *Opuscula omnia*. Venetiis, 1596, p. 224, col. 1. Edition De Maria, Rome, 1907, p. 7.

³⁾ J. de S. Thomas, *Phil. natur.*, p. 20, col. 2. — Cfr. S. Thom., *S. Theol.*, p. 1^a, q. 85, art. 1.

D'après le P. Belmond, la distinction de l'essence et de l'existence

Le concept d'être ainsi spontanément abstrait par notre intelligence du concret existant, quelque chose qui est ou peut être, est la notion actuelle la plus vague, la plus indéterminée, la plus indistincte possible. C'est parce qu'elle est la plus imparfaite, la moins éclairante, parce qu'elle ne suppose aucune autre notion, tandis que toute autre la suppose, que nécessairement elle est la première connue par notre intelligence passant de la puissance à l'acte de connaître ¹⁾).

L'être est une notion simple. Cela ne l'empêche point de pouvoir être connue confusément. Sa simplicité s'explique précisément par son imperfection. Tout homme sait ce qu'est l'être actuel, et combien pourtant ignorent la distinction entre la substance et l'accident ! Combien cèdent à l'anthropomorphisme quand ils veulent raisonner sur l'Être pur !

Déterminer les modes de l'être, modes transcendants ou prédicamentels, se faire une idée suffisamment caractéristique de l'Être par essence, simple dans sa toute perfection, c'est passer de la notion confuse de l'être à sa notion distincte, c'est remplacer l'abstraction spontanée ou négative par l'abstraction distincte et

peut à bon droit être proposée comme fondement de l'univocité scotiste de l'être, en ce sens que l'existence apparaît logiquement comme pouvant être désessenciée, privée de tout mode, de toute quiddité, et s'opposant au néant absolu. Or, tant que l'on n'envisage pas l'être avec le mode d'être, il y a univocité, sans exclusion de Dieu.

Pareille désessenciation est manifestement impossible. En tant qu'opposé au néant absolu, l'être comporte nécessairement un mode, une quiddité n'importe laquelle. L'idée désessenciée de l'être est une *pseudo-idée* ; le concept incompréhensif n'est pas un concept. Cfr. *Dieu, Existence et cognoscibilité*. Paris, Beauchesne, 1913, *passim*, surtout pp. 327 et sqq.

¹⁾ « In prima omnium cognitione neque intellectus se potest applicare, neque voluntas intellectum, cum non praecesserit aliqua cognitio, virtute cujus se applicet et ideo tantum operatur ibi proportio immediata objecti cum potentia ; et cum potentia sit tunc in statu purae potentialitatis, non proportionatur illi objectum secundum rationem magis actualement et distinctam, sed secundum potentialem et confusam, et ab illa movetur tunc intellectus. Caeterum post illam primam cognitionem potest intellectus se movere vel per voluntatem applicari ad id quod voluerit ». J. de S.-Th., *Phil. natur.*, p. 23, col. 1 et 2. Cfr. Cajetan, *Enarratio supra tract. De ente et essentia*. Edit. de Maria, pp. 8-21 ; Venetiis, 224-227.

positive qui doit nous livrer l'objet de la science métaphysique. « Cum dicitur ens esse primo cognitum, et praedicata universaliora esse notiora, non sumitur ens ut subest abstractioni positivae sive formali sive totali, sicut de illo tractat metaphysica, sed ut concipitur secundum se, et sub abstractione negativa, qualis etiam potest contingere in sensu qui accipit unum, omisso alio, v. g. colorem in pomo, omisso sapore, et in ipso colore possumus videre a longe rationem colorati singularis, non discernendo propriam differentiam talis coloris : sic in prima cognitione intellectus accipit ens, ut concretum quidditati sensibili, non quia abstractionem positivam ejus formet nec quia propriam et determinativam rationem praedicati inferioris accipiat, sed quia in ipsa quidditate sensibili solum accipit rationem confusioem, vel communiorem secundum se, quae est magis imperfecta et potentialis, et haec est facillioris abstractionis negativae, licet positiva ejus abstractio quae est cum habitudine superioris ad inferiora sit difficilior, et in specie infima facilior »¹⁾).

La connaissance humaine va du plus concret au moins concret. Les études sur la matière sensible dont l'abstraction scientifique est la plus facile, l'imagination soutenant davantage la pensée, conduisent à l'examen des lois mathématiques, et enfin, aux préoccupations métaphysiques où l'imagination est mauvaise conseillère²⁾).

L'être qui nous apparaît dès l'abord, rivé à la substance matérielle expérimentale, s'en détache peu à peu pour affecter l'étendue non sensible et puis même l'immatériel, une fois la preuve faite de la spiritualité de l'âme humaine ou de l'existence de Dieu.

L'abstraction intellectuelle, nous l'avons dit³⁾, est formelle ou totale. Celle-là nous met en présence d'une partie ou d'une quasi-partie d'un tout qu'elle oppose à une autre partie. Elle s'exprime par le nom abstrait. La seconde, au contraire, est l'attribut d'une proposition qui rapporte au tout du sujet soit l'espèce, soit le genre, soit la différence spécifique que peut seul exprimer le nom concret. Cet attribut, *tout universel logique*, signifie le tout du sujet, puisque le verbe être, copule de la proposition, l'identifie au sujet, mais sous un point de vue déterminé et abstrait, pouvant par conséquent être commun à plusieurs. Je ne puis dire : je suis

¹⁾ J. de S.-Th., *l. c.*, p. 27, col. 1.

²⁾ Cfr. C. Mercier, Préface de la *Logique*, 4^e édition, 1905.

³⁾ Cfr. plus haut, p. 6.

l'humanité, celle-ci n'étant qu'une partie du moi (abstraction formelle ou partielle). Je puis dire : je suis homme (abstraction totale) ¹⁾.

C'est à l'abstraction formelle que revient le rôle d'assigner l'objet propre caractéristique des différentes sciences. Laissant à part la matière sensible individuelle, la philosophie physique étudie la substance affectée d'une matière sensible commune. De cette dernière, la mathématique fait abstraction pour s'attacher à l'examen de l'essence comportant une matière simplement intelligible, non individuelle mais commune, l'étendue, la quantité continue ou discrète. Enfin, négligeant même la matière intelligible dans ses propriétés caractéristiques, la métaphysique ne considère que ce qui est commun à l'être sensible et à l'être non sensible ²⁾. Voilà autant d'exemples d'abstractions formelles, indiquant les différentes parties de la philosophie théorique.

¹⁾ Cfr. *De ente et essentia*, c. 4.

²⁾ Voici comment saint Thomas expose cette abstraction formelle dans la p. 1^a, q. 85, art. 1 ad 2 : « Quidam putaverunt quod species rei naturalis sit forma solum, et quod materia non sit pars speciei. Sed secundum hoc in diffinitionibus rerum naturalium non poneretur materia. Et ideo aliter dicendum est quod materia est duplex, scilicet communis, et signata vel individualis. Communis quidem, ut caro et os ; individualis autem, ut hae carnes et haec ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi ; sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus, quae non sunt de ratione speciei, sed partes individui, ut dicitur in VII *Metaphys.* ; et ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus. Species autem mathematicae possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili, non solum individuali, sed etiam communi ; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali. Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis, secundum quod subjacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro et molli, et hujusmodi. Materia vero intelligibilis dicitur substantia secundum quod subjacet quantitati. Manifestum est autem quod quantitas prius inest substantiae, quam qualitates sensibiles. Unde quantitates (ut numeri, et dimensiones, et figurae, quae sunt terminationes quantitatum) possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est eas abstrahi a materia sensibili ; non tamen possunt considerari sine intellectu substantiae quantitati subjectae, quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communi. Possunt tamen considerari sine hac vel illa substantia, quod est eas abstrahi a materia intelligibili individuali. Quaedam vero sunt quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut *ens*, *unum*, *potentia* et *actus*, et alia hujus-

La notion de substance immatérielle est donc requise pour pouvoir assigner à la métaphysique son objet propre. S'il n'y avait pas de substance autre que celles qui sont sensibles, la physique serait la philosophie première ¹⁾).

« Penes diversos modos abstractionis formalis, écrit Cajetan, scientiae speculativae diversificantur ut patet VI *Metaph.* in principio. Abstractio autem totalis communis est omni scientiae. Propter quod metaphysicalia ut sic non comparantur ad naturalia per modum totius universalis ad partes subjectivas, sed ut formalia ad materialia, sicut et mathematicalia : licet enim gradus metaphysicales sint universaliores aliis, et comparari possint ad alia ut ad partes subjectivas, eo quod eidem potest utraque abstractio convenire : tamen in quantum stant sub consideratione metaphysicali, non sunt universalia respectu naturalium, sed formae, et naturalia sunt earum materia.

Patet ergo quomodo ens quandoque habet abstractionem formalem, quando scilicet cum praecisione caeterarum rationum genericarum et specificarum accipitur : et quomodo quandoque habet abstractionem totalem, quando scilicet ut totum universale potestate includens caetera genera et species consideratur » ²⁾).

modi ; quae etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus ». Cfr. etiam *De verit.*, q. 2, art. 6 ad 1^{um}.

¹⁾ Cfr. la fin du passage qui vient d'être cité « ut patet in substantiis immaterialibus ». Cfr. etiam *Contra Gentes*, l. I, c. 12, et surtout le commentaire sur la Métaphysique d'Aristote, livre VI, leçon 1^{re}, in fine. Si dans ces passages il est question de la substance immobile, de Dieu, c'est que l'Être par essence, bien que n'appartenant pas au genre de la substance, vérifie pourtant la notion propre de la substance : être en soi. Il la réalise même d'une façon plus formelle que la substance générique puisque celle-ci n'est pas par soi ; si elle est en soi, c'est dépendamment d'un autre.

Chez Aristote lui-même, comme le remarque M. A. Mansion, dans son *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1913, p. 68 en note, dès que l'objet de la Métaphysique a été indiqué, il est fait allusion à l'Être divin. *Métaph.* VI, E. 1, 1026 a 16-17, 19-21. De là encore la qualification de *théologique* donnée immédiatement à cette science. *Ibid.*, 1026 a 19. Si l'on désire se faire une idée exacte de la division tripartite du savoir théorique chez Aristote, on lira avec beaucoup d'intérêt le chapitre IV, § 1 et § 2 de cette remarquable étude.

²⁾ Cajetani Enarratio *De ente et essentia*, Ed. de Maria, p. 9 ; — 1596, Venetiis, p. 224, col. 2.

D'une certaine manière, l'être s'oppose à ses différentes modalités, substances, accidents, genres suprêmes ou intermédiaires, espèces ou différences spécifiques, êtres finis ou Etre par essence. Le *potestate includens* de Cajetan, doit être interprété *cum grano salis*. C'est *actuellement* mais *confusément*, que l'être commun à tout ce qui est, renferme les différents êtres. L'abstraction totale de l'être n'est qu'une abstraction *improprement dite* ¹⁾. Elle ne pré-suppose pas nécessairement l'abstraction formelle puisque l'être peut s'appliquer à tous les objets, sans les distinguer clairement les uns des autres. Cependant, une fois posée l'abstraction formelle de l'être, l'abstraction totale consécutive devient distincte.

Quant à l'abstraction formelle de l'être par rapport à la substance sensible ou à la substance matérielle intelligible, elle est aussi imparfaite attendu que l'être, *ens ut quid*, quelque chose de distinct d'autre chose, est également engagé dans l'être doué de mouvement physique (*tale ens, talitas*), et dans l'être étendu (*tantum ens, quantitas*) ²⁾. Il en est dégagé seulement en ce sens tout relatif, que certains êtres sont immatériels et ne rentrent pas dans les cadres génériques et spécifiques, qui se partagent la substance matérielle. Le point de vue commun à la substance matérielle et immatérielle, ne peut envisager qu'une partie de la compréhension de l'être matériel. L'abstraction formelle de l'être malgré son caractère imparfait, suffit pour expliquer l'unité de la métaphysique.

Ce n'est donc pas l'être en général qui donne à la métaphysique son objet formel proprement dit, c'est la substance dans le sens de ce qui est en soi ou même par soi (substance divine). La métaphysique a pour objet proprement dit, la substance soit négativement soit positivement immatérielle, en tant qu'elle est être en soi. C'est secondairement et dans leur rapport avec la substance, qu'elle étudie les accidents, les causes, l'être et ses propriétés transcendantes.

Dégager l'être de la matière ou de la composition réelle, de la

¹⁾ Cfr. plus haut, p. 4 et sqq.

²⁾ Voici comment s'exprime Cajetan dans son *De nominum analogia*, chapitre V in fine : « Unde nihil aliud est dicere ens abstractum a naturis praedicamentorum abstractione formali, quam dicere naturas praedicamentales proportionales ad sua esse, ut sic praecise, a specialibus autem seu singulis analogiae rationibus extremis, non tertio conceptu simplici sed voce communi et identitate proportionali earumdem, quodammodo abstrahit ».

façon la plus complète possible, c'est arriver à l'Acte pur : « *Formalis abstractio fit per segregationem potentialitatis et materiae, et quanto universalior tanto purior et perfectior, sicque abstractio entis formalis est actus purus, si in tota universalitate abstrahat ; sed abstractio entis in communi ut analogum est confusissima, et, licet actu includat omnia confuse, ideo potius non est abstractio formalis, quia non fit per segregationem imperfecti, sed per inclusionem omnium sub quadam confusione et caligine* » ¹⁾.

L'être par essence, la substance qui est par elle-même : voilà l'objet par excellence de la métaphysique ou de la Θεολογική ἐπιστήμη d'Aristote. Arrivé à cette abstraction formelle suprême, l'être exclut tout genre, c'est la source transcendante des genres.

Nous avons désormais tous les éléments pour résoudre l'objection suivante : Comment ce qui est premier dans la connaissance intellectuelle, l'objet le plus facilement abstrait, peut-il être identiquement l'objet de la métaphysique que caractérise l'abstraction formelle la plus complète, la plus difficile, à savoir, la substance immobile ?

L'objet de la métaphysique n'est pas cet être nécessairement engagé dans le sensible que notre intelligence saisit de prime abord : *ens concretum quidditati sensibili*.

La condition *sine qua non* pour que nous connaissions, c'est que nous soyons mis en rapport physique avec un objet matériel. Dès ce moment l'intelligence conçoit l'être, non pas formellement, en tant qu'il agit sur elle ; elle le connaît tel qu'il est, dans sa quiddité constitutive, puisqu'elle est la faculté de l'être. Elle n'atteint pourtant que le sensible, objet de l'expérience, dans ses raisons d'être intrinsèques et extrinsèques. C'est pour expliquer l'expérience que nous posons l'âme et Dieu, lesquels rendent possible l'objet de la métaphysique, abstrait d'une abstraction partielle : « *Si non est aliqua alia scientia, praeter eas quae consistunt secundum naturam, de quibus est physica, physica erit prima scientia ; sed si est aliqua substantia immobilis, ista erit prior substantia naturali et per consequens Philosophia considerans hujusmodi substantiam, erit Philosophia prima. Et quia est prima, ideo erit universalis. Et erit ejus speculari de ente in quantum est ens, et de eo quod quid*

¹⁾ Cfr. J. de S.-Thomas, *Log.* II, q. 13, art. 5, p. 424, col. 2 ; — p. 425, col. 1.

est et de his quae sunt entis, inquantum est ens. Eadem enim est scientia primi entis, et entis communis, ut in principio IVⁱ habitum est »¹⁾).

La physique et la mathématique étudiant ce qui est matériel²⁾, la métaphysique ne sera pas philosophie première, s'il n'y a un être immatériel et même un être qui soit sans restriction, un absolu de subsistance, l'être par essence. Tel est l'objet de l'abstraction formelle poussée à bout, qui assigne à la métaphysique son objet propre.

L'être commun à tout ce qui est, est une notion confuse, s'appliquant à tout indifféremment et ne pouvant, par conséquent, distinguer l'objet d'une science de l'objet d'une autre. Il faut, pour que s'établisse cette distinction, que l'être confus se divise, se détermine, éclate en concepts susceptibles d'une abstraction partielle, le contenu de l'un étant formellement distinct du contenu de l'autre. L'objet de la science métaphysique est donc l'être de la substance, l'être qui est en soi applicable proportionnellement à Dieu, à la substance finie immatérielle, à la substance matérielle; applicable ensuite aux principes substantiels et aux accidents qui sont dans et par la substance.

La science du premier être est une science universellement enveloppante, puisque l'être premier doit atteindre tout ce qui est distinct de lui sous la formalité de l'être, formalité propre à la science métaphysique.

On objectera peut-être que la substance immatérielle de l'âme pourrait suffire, pour assigner à la métaphysique son objet formel propre et la distinguer des sciences engagées dans la matière, la physique et la mathématique.

Nous répondons que l'âme est un certain être, un être qui n'est pas uniquement être, c'est une talité d'être, une substance qui est en soi. Elle est immatérielle sans doute, mais comme elle est nécessairement composée dans l'ordre de l'être, elle laisse place à une spéculation ultérieure sur la substance qui est par soi, l'Acte pur, l'Être pur. C'est seulement lorsque nous sommes parvenus à ce sommet, à ce premier être, que l'abstraction formelle est poussée le plus loin possible, et que nous avons saisi l'objet par excellence de la philosophie première. La métaphysique, science de la sub-

¹⁾ *Commentaire sur la Métaphysique*, L. VI, lectio 1^a, in fine.

²⁾ Cfr. *l. c.* et *S. Th.*, 1^a, q. 85, art. 1 ad 2^{um}.

stance matérielle finie, doit être complétée par la métaphysique de l'être subsistant par essence, qui seule peut ramener à l'unité proportionnelle constitutive d'une science unique, l'ensemble des substances matérielles ou immatérielles ¹⁾).

Avant d'aborder *ex professo* l'étude de l'analogie en métaphysique, il nous faut dire un mot d'une question qui relève, à la vérité, de la critique de la connaissance, mais qui possède avec la métaphysique plus d'un point d'attache.

Il s'agit de la connaissance du singulier matériel, auquel nous attribuons l'objet des diverses abstractions totales, et spécialement les attributs métaphysiques. « *Necesse est dicere, écrit saint Thomas, quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus, sicut e contra angeli per immaterialia materialia cognoscunt* » ²⁾).

Le singulier matériel comme tel doit échapper à notre intelligence. Il doit perdre son caractère concret pour devenir intelligible en nous ; il doit se spiritualiser, s'abstraire de l'espace et du temps, du *hic et nunc*. L'ange, au contraire, et *a fortiori* Dieu connaissent l'individuel comme tel, parce qu'ils n'abstraient pas pour connaître. Ils ne connaissent pas les choses en elles-mêmes, mais en se connaissant eux-mêmes ils savent ce que sont les choses en elles-mêmes. Dieu pose l'individuel dans l'être, Il le conserve et le fait agir. Il le connaît par conséquent jusqu'à sa

¹⁾ Dans le *De Unitate intellectus contra Averroïstas*, saint Thomas écrit à propos de cette métaphysique des anges et des âmes séparées : « *Hujusmodi autem quaestiones certissime colligi potest Aristotelem solvisse in his libris quos patet eum scripsisse de substantiis separatis, ex his quae dicit in principio XIIⁱ Metaphysicae; quos etiam libros vidimus numero 14, licet nondum translatos in linguam nostram* ». Edition de Maria, *Città di Castello*, 1886, p. 467. Et plus loin, à propos de la difficulté tirée de la multitude actuelle infinie des âmes, dans l'hypothèse où le monde n'aurait pas de premier terme : « *Quomodo autem haec Aristoteles solveret a nobis sciri non potest, quia illam partem Metaphysicae non habemus quam fecit de substantiis separatis. Dicit enim Philosophus in II^o Physic. quod de formis quae sunt separatae, in materia autem, in quantum sunt separabiles, considerare, est opus Philosophiae primae*. Ed. de Maria, *S. Thomae opusc.*, T. 1, p. 489.

²⁾ Cfr. *S. theol.*, p. 1^a, q. 85^a, art. 1 in corp.

détermination dernière et peut donner à l'ange une connaissance infuse du singulier. « *Nihil intelligitur nisi immaterialiter* », dit ailleurs saint Thomas ¹⁾. La matière, pour être intelligée en elle-même, doit donc perdre son caractère de matérialité.

L'idée humaine n'exprime jamais totalement le donné de l'expérience. C'est le sens qui atteint, dans sa singularité, la matière individuelle ; l'intelligence ne peut aller au delà de la matière commune, sensible ou intelligible. Plus loin, c'est de l'opaque, résistant à toute investigation rationnelle. L'image est, à ce point de vue, plus riche que l'idée, il nous faut nous référer à elle pour parler de l'existant concret. Si je connais l'individualité, la personnalité, c'est en tant que proportionnellement commune à plusieurs.

« *Cum intellectus unumquodque debeat attingere sub formalitate sui objecti, id est sub ratione quidditatis, in quo per se primo segregatur a sensu, oportet quod etiam id quod primo cognoscit, sub ratione alicujus quidditatis attingat : ergo si primo cognoscit singulare, primo attingit quidditatem singularitatis, non autem singulare sub modo singularitatis, sicut cognoscit sensus ; sed quidditas singularitatis non potest esse primo cognoscibilis ; manifestior enim est quidditas naturae, quam singularitatis, cum quidditas singularitatis sit modus naturae, ipsam terminans et modificans, quidditas autem modorum vix est perceptibilis quia valde minuta est et dependens ab eo cujus est modus » ²⁾.*

Et pourtant nous parlons du singulier, notre agir tend vers lui. La condition *sine qua non* de toute démarche rationnelle, c'est que soit donnée une image sensible. Dire que c'est indirectement, par réflexion sur l'image, que nous connaissons le singulier, semble insuffisant. Comparer le concept au percept, suppose que celui-ci est connu par l'intelligence ; il faut donc, pour expliquer la réflexion, la comparaison à l'image, une connaissance intellectuelle directe, de l'objet individuel. Mais qui ne voit que cette connais-

¹⁾ 1^a, q. 86, art. 1 ad 3^{um}. — Cfr. etiam *De ente et essentia*, c. 5 in initio. Dans le *De spiritualibus creaturis*, quaest. unica, a. 9, saint Thomas écrit : « *Esse individuale non repugnat ei quod est esse intellectum in actu quia substantiae separatae sunt intellectae in actu cum tamen sint individuae ; alioquin non haberent actiones quae sunt singularium. Sed habere esse materiale repugnat ei quod est esse intellectum in actu ; et ideo formae individuales quae individuantur per materiam non sunt intellectae in actu sed in potentia tantum.* » cf. p. 137

²⁾ J. de S.-Thomas, *Phil. naturalis*, Edition Vivès, p. 20, col. 1.

sance directe rend inutile une réflexion, dont personne d'ailleurs n'a conscience ?

Jean de Saint-Thomas répond comme suit à cette difficulté : « Connotatur singularitas in ipsa quidditate ut extracta est a phantasmatibus ; et sic non cognoscit singularia confuse, ut continentur solum sub natura communi, sed ut repraesentantur distincte in phantasmatibus, non quod intellectus concipiat per phantasma formaliter, sed quae sunt propria phantasmatum, investigat intellectus per conceptum quidditatis, ut habentis ordinem et dependentiam a phantasmate, ut a termino a quo est extracta ; et haec est cognitio reflexa seu indirecta qua cognoscitur singulare : quia scilicet cognoscitur quidditas attendendo etiam ad connotationem, et ordinem, quem habet ad phantasmata a quibus extracta est » ¹⁾. C'est la *conversio ad phantasmata in quibus species intelliguntur etiam postquam abstractae fuerint*, dont parle saint Thomas dans la 1^a p., q. 86, art. 1.

Pour peu, en effet, que nous fixions notre attention, nous remarquons aisément l'image concrète à laquelle se réfèrent nos conceptions, l'objet sensible particulier qui attire notre volonté, à travers une connaissance universelle. Le concret existant ne nous est livré que par la sensation. C'est l'homme tout entier qui connaît, et il se sert nécessairement pour cela à la fois de ses sens et de son intelligence. Il n'y a de distension intérieure ni dans la sensation, ni dans l'idée, l'une ou l'autre posant en elle-même et en même temps, la nature abstraite, la quiddité, et la nature individuelle. C'est l'homme existant, le sujet connaissant qui voit la nature abstraite dans l'image sensible ou dans tel objet de l'expérience externe, non par une intuition simple purement intellectuelle, mais par une connaissance indissolublement sensible et intellectuelle. Affirmer l'unité du suppôt et de la nature ce n'est donc pas, comme le veut M. Rousselot dans un article fort suggestif et fort remarqué « supposer un point de vue duquel nature et suppôt coïncident, sont vus l'un dans l'autre sans reste et en pleine clarté, donc affirmer l'intelligence perceptive, l'âme s'envisageant elle-même, l'esprit pur » ²⁾.

L'intelligence humaine connaît l'être sensible tout entier, mais non pas d'une façon exhaustive, totale. Elle sait que le sensible,

¹⁾ J. de Saint-Thomas, *Phil. nat.*, p. 29, col. 2. Edit. Vivès, 1883.

²⁾ Cfr. Rousselot, *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, « Revue néo-scol. », nov. 1910, p. 496.

même dans sa désignation individuelle, est être et obéit aux lois de l'être ; elle ne connaît pas le matériel, comme matériel, engagé *hic et nunc* dans l'espace et le temps, parce que le matériel ne peut se présenter en lui-même, *in seipso*, à une intelligence quelconque. Il n'est pas recevable dans sa matérialité. Seule la sensation est capable de présenter le concret et par conséquent, de le représenter ¹⁾. Dire : *l'existant est être*, c'est donc simplement prendre conscience des conditions de notre connaissance présente. Ce n'est en aucune façon affirmer l'intelligence perceptive ou l'esprit pur.

M. Rousselot écrit encore : « Affirmer la synthèse d'essence et d'existence, dont nous n'avons pas l'intuition, c'est affirmer implicitement qu'il y a un point de vue duquel l'une est vue dans l'autre (ou bien faire des corps un absolu d'existence). Dire : *cela est*, c'est dire : *qui verrait tout l'être y verrait cela*. Former cette synthèse équivaut donc à supposer, à présumer, à rêver la vérité absolue créatrice. Tout acte d'intellection suppose non seulement que la réalité peut être tirée au clair, mais encore que la réalité est quelque part comprise, quelque part complètement tirée au clair, donc il suppose Dieu » ²⁾. L'analyse du mouvement de l'esprit, qui disjoint supôt et nature, essence et existence, dépassant ainsi la réalité matérielle toujours singulière, et qui pourtant, en même temps les synthétise, c'est-à-dire, rêve qu'il les unifie, explique ce qui reste obscur dans les anciennes preuves de la spiritualité de l'âme et de l'existence de Dieu, à savoir ce double jugement : *l'être existe* et *l'existant est être ou est intelligible*. L'idée subjective d'être, considérée comme notion et comme action, explique l'obscurité de l'être comme l'objet. Se représenter Dieu et l'âme, ce serait simplement prendre conscience des conditions de notre pensée : telle est, en résumé, la théorie exposée par M. Rousselot ³⁾.

Poser que l'être existe c'est poser un fait, c'est faire une proposition synthétique *a posteriori*, basée sur l'expérience sensible. Ce fait est acquis avant que nous considérions les lois de l'existence. Dans l'objet : exister *hic et nunc*, il n'y a pour nous rien d'obscur ; c'est un fait donné.

¹⁾ Cfr. S. Thom., *De ente et essentia*, c. 5, initio. *De verit.*, q. 10, art. 6 in corpore. *De unitate intellectus contra Averroïstas*, Ed. De Maria, *Città di Castello*, 1836, p. 486 et sqq.

²⁾ Cfr. *l. c.*, pp. 498-499.

³⁾ Cfr. *l. c.*, pp. 499-500.

La relation qui relie à Dieu tout ce qui existe ne définit pas *en soi* l'être contingent. On peut connaître l'essence du fini, qui de fait existe, alors que, en réalité, son essence n'est pas son existence, sans connaître la relation nécessaire qui *s'ajoute à cet être une fois qu'il est constitué en lui-même*, pour le référer à sa cause suprême. C'est en réalité une théorie ontologique que celle qui définit l'être fini contingent par sa dérivation de l'être nécessaire ¹⁾. L'être contingent est défini en soi par son essence, qui de fait possède l'existence. Une analyse des conditions *présentes* de notre pensée finie, indissolublement rattachée à l'image dans son exercice, rend raison et de la disjonction et de la synthèse du suppôt et de la nature, d'une part, de l'essence et de l'existence, d'autre part. C'est dans l'expérience sensible que nous voyons l'existence et la matérialité.

Dans ces propositions: *l'être existe* et *l'existant est intelligible*, nulle part à l'intérieur de notre idée d'être n'apparaît cette distension qui ferait rêver à l'au delà de l'esprit pur et au transcendant de l'existence nécessaire ²⁾. L'exercice de notre pensée nous fait voir l'objet et c'est à travers l'objet et uniquement à travers lui que nous connaissons les conditions subjectives de notre pensée.

Ce n'est donc pas au sujet qu'il appartient d'expliquer ce qui resterait obscur dans l'objet, puisque celui-ci seul éclaire le sujet. Vouloir intérioriser la métaphysique c'est, semble-t-il, s'atteler à une besogne impossible, attendu que la métaphysique étudie l'être en tant que tel, abstraction faite de toute considération d'immanence ³⁾.

Après avoir, d'une manière générale, caractérisé l'objet de la métaphysique, le singulier existant, en tant que soumis à l'abstraction formelle la plus pénétrante possible, après avoir examiné

¹⁾ Cfr. plus haut, p. 36. — Cfr. Gardeil, O. P., *Faculté de l'être ou faculté du divin*, « Rev. néo-scol. », 1911, p. 98. En quelques pages d'une grande pénétration, le savant dominicain montre comment une notion fautive de l'analogie, conduit M. Rousselot à sa théorie de l'intelligence en soi, définie comme faculté du divin. De là découlent les conséquences que nous critiquons ici.

²⁾ Cfr. *l. c.*, p. 499.

³⁾ Cfr. *l. c.*, pp. 500, 507 et 508.

ensuite la façon dont notre intelligence atteint le singulier, nous pouvons traiter la question de l'analogie en métaphysique.

Le traité classique sur l'analogie est le *De nominum analogia* qu'achevait au couvent de saint Apollinaire suburbain de Pavie, le 1^{er} septembre 1498, Thomas de Vio ¹⁾, connu sous le nom de Cajetan (1469-1534) : « Invitatus et ab ipsius rei obscuritate et a nostrī aevi flebili profundarum litterarum penuria, de nominum analogia, in his vacationibus, tractatum edere intendo. Est siquidem ejus notitia adeo necessaria ut sine illa non possit metaphysicam quispiam discere, et multi in aliis scientiis, ex ejus ignorantia, errores procedant » ²⁾.

Le *De nominum analogia* est un traité de logique. Si l'auteur parle de notions métaphysiques c'est simplement à titre d'exemples, suivant ce qu'il déclare modestement ³⁾. Il n'en est que plus significatif de trouver ces lignes sous la plume de Jean de Saint-Thomas (1589-1644) : « Difficultates de analogia, quae satis metaphysicae sunt, ita copiose et subtiliter a Cajetano disputatae sunt in opusc. *de analogia nominum*, ut nobis locum non reliquerit quidquam aliud excogitandi » ⁴⁾.

La notion analogique est à mi-chemin entre l'équivoque et l'unique. Envisageons tout d'abord les termes extrêmes.

Est équivoque l'attribut qui, rapporté à plusieurs sujets, ne présente aucun autre caractère commun que la désignation purement fortuite, par la même expression verbale (*aequivocum a casu*) :

¹⁾ L'occasion est trop belle pour ne pas regretter ici que saint Thomas d'Aquin n'ait pas, comme Cajetan, daté ses différentes œuvres. Cela supprimerait les problèmes les plus difficiles de l'exégèse thomiste.

²⁾ Cfr. *De nominum analogia*, c. 1 in initio. Edit. de Maria, p. 249 ; Venetiis, p. 213.

³⁾ Cfr. chap. 6, in fine. Edit. de Maria, p. 263 ; Venetiis, p. 218, col. 2.

⁴⁾ Cfr. J. de S.-Thomas, *Log.*, t. I, II^a p., q. 13, art. 3. Nous regrettons que le P. de Maria n'ait pas publié dans son édition, une très intéressante lettre de Cajetan en réponse à une demande d'explication que lui avait faite son illustre confrère dominicain, François Silvestre de Ferrare (1474-1528). On y trouve la solution de deux difficultés au sujet de la notion de l'être : faut-il dire que le concept d'être est un ou multiple ? faut-il affirmer que la notion d'être est abstraite des natures prédica-

« In aequivocis idem nomen praedicatur de diversis secundum rationem totaliter diversam; sicut patet de hoc nomine canis prout dicitur de stella et quadam specie animalis »¹⁾.

L'équivoque intéresse le grammairien et non le métaphysicien; au delà des mots, ce dernier s'attache à l'examen des concepts et des objets représentés²⁾. Il n'y a d'ailleurs pas d'exemple de termes employés en métaphysique suivant des sens vraiment disparates, sauf jusqu'à un certain point et par une singulière ironie des choses, le mot *équivoque* lui-même.

Nous avons dit plus haut que l'emploi de cette expression dans la qualification des causes, est plutôt malheureux en ce qu'elle prête le flanc à l'amphibologie. Le sens de *équivoque* dans cette division strictement *bipartite*, est déterminé par saint Thomas lui-même. Il ne s'agit pas de véritable équivocité, ni au sens restreint ni au sens large. En l'occurrence toute équivocité est impossible, puisque l'effet est semblable d'une certaine manière à la cause, suivant l'adage célèbre : *Agens agit simile sibi*. Il est question simplement d'une non-univocité *spécifique*. La cause équivoque est celle qui produit un effet qui n'a pas avec elle de communauté spécifique. Elle pourra avoir une communauté générique comme dans le cas de ces agents que les anciens désignaient sous la rubrique générale de corps célestes, et qui constituent les conditions générales de l'activité des êtres matériels. Elle pourra au contraire n'avoir qu'une communauté simplement analogique, comme dans le cas

mentelles ou faut-il la poser comme réfractaire à toute abstraction? Cette lettre, datée de Rome, 27 février 1509, est le complément naturel du *De nominum analogia* et des commentaires sur le *De Ente et Essentia*. Cfr. *Opuscula omnia Cajetani*, Venetiis 1596, pp. 221 et 222. François de Ferrare traite longuement lui-même la question de l'analogie, dans son commentaire célèbre sur la *Somme contre les Gentils*, c. 33 et 34, du livre 1^{er}. Antverpiae, apud J. Keerbergium, 1612, pp. 40 et sqq.

¹⁾ S. Th. in *XI Metaph.*, lect. 3^a. On sait que c'est dans la constellation du Grand Chien que se trouve l'étoile que nous nommons *Canicule* et que les Grecs appelaient : *Σείριος*. Cfr. *Contra Gentes*, l. 1, ch. 33; *De potentia*, q. 7, art. 7.

²⁾ Voici ce que, dans le *De spiritualibus creaturis*, quaest. unica, art. 9 ad 9, saint Thomas écrit à propos de la matière des anges ou de l'âme séparée : « Si vero aliquis nomine materiae intelligat aliquem actum non est curandum; quia nihil prohibet quod id quod vocamus actum aliquis vocet materiam, sicut quod nos vocamus lapidem aliquis potest vocare asinum ». Cfr. sur la même question, *De ente et essentia*, c. 5.

où une substance produit des transformations purement accidentelles, et *a fortiori*, dans le cas de la cause première qui, étant au-dessus de tous les genres, produit l'être dans toute son universalité.

Quand saint Thomas écrit que la cause équivoque n'est pas à proprement parler équivoque, mais suivant un certain sens, analogique (*potest dici agens analogicum*)¹⁾, il emploie ce dernier mot dans un sens très large. Il veut l'opposer à la cause qui produit un effet de même espèce qu'elle, et de ce chef, est appelée univoque. Dans ce sens large, la cause analogique peut admettre avec l'effet, une communauté générique.

La notion univoque s'applique dans un sens identique à plusieurs objets. Comme ces derniers sont réellement distincts les uns des autres, la notion univoque doit être susceptible de recevoir une différenciation qui lui est extrinsèque. Si, en tant qu'hommes, par exemple, Pierre et Paul sont les mêmes, c'est parce que, en dehors de la notion d'humanité, en dehors de ce qu'il possède formellement en tant qu'homme, chacun d'eux comporte un principe distinct

¹⁾ Cfr. *S. theol.*, p. 1^a, q. 13, art. 5 ad 1. Voir sur cette question où la terminologie est très embrouillée, p. 1^a, q. 115, art. 3 ad 3; q. 4, art. 2 et 3; q. 6, art. 2 in c.; q. 105, art. 5; p. 3^a, q. 62, art. 3; 1-2^{ae}, q. 60, art. 1 in c. Il serait contraire à la terminologie thomiste de présenter une division tripartite ainsi conçue : causes *univoques*, causes *équivoques*, causes *analogiques*. Dans ce cas, l'équivocité dans l'emploi du mot équivoque, serait par trop criante. De plus on ne tiendrait pas compte de ce fait, que signifiant une cause non univoque, suivant le sens défini de l'expression, la cause équivoque doit comprendre comme subdivision la cause analogique, entendue strictement cette fois, pour désigner la chose qui n'a avec son effet, qu'une communauté de proportionnalité et non une communauté tout au moins générique. *cb. p. 137*

C'est de la cause analogique par excellence que parle saint Thomas dans les deux passages suivants : « Respondeo dicendum quod cum creatura exemplariter procedat ab ipso Deo sicut a causa quodammodo simili per analogiam ex creaturis potest in Deum devenire tribus illis modis quibus dictum est scilicet per causalitatem, remotionem, eminentiam ». I Sent., art. 3, dist. 3, q. 1. Et plus explicitement encore dans la *S. theol.*, p. 1^a, q. 4, art. 3 in corp. ad finem : « Si igitur sit aliquod agens quod non in genere contineatur, effectus ejus adhuc magis remote accedet ad similitudinem formae agentis; non tamen ita quod *participet similitudinem formae agentis secundum eandem rationem speciei aut*

de différenciation et d'individuation. Nous avons exposé longuement en parlant de l'objet de la métaphysique pourquoi l'être, qui n'est pas susceptible de recevoir des additions proprement dites, ne peut pas constituer une notion univoque ¹⁾.

Nous avons indiqué aussi que la notion de cause *univoque* entendue dans ce sens restreint, de causes qui possèdent avec leurs effets une communauté strictement spécifique et non seulement générique ou analogique, est une notion qui prête à confusion. La cause comme cause, est plus parfaite que son effet. Bien que ne contenant pas nécessairement une perfection formelle supérieure à celle de l'effet, cette perfection, elle la possède en acte, pour pouvoir la communiquer. Il semble donc, que toute cause est analogue, en tant qu'elle *précontient* la perfection de son effet ²⁾.

Si, comme cela se fait le plus souvent, l'on divise la métaphysique générale en quatre parties, la première traitant de l'être, la seconde de ses propriétés transcendantales, la troisième des principales déterminations de l'être et la quatrième des causes de l'être, il ne

generis sed secundum aliqualem analogiam ; sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quae sunt a Deo assimilantur ei inquantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse ».

Cette classification en causes univoques et non univoques n'est pas faite du point de vue formel de la causalité efficiente, nous l'avons déjà remarqué.

¹⁾ Cfr. plus haut, pp. 3 à 8.

²⁾ Voir les commentaires in 1^a p., q. 4, art. 2, où Cajetan répond à cette apparente contradiction du texte thomiste : « Quidquid perfectionis est in effectu oportet inveniri in causa effectiva vel secundum eandem rationem si sit agens univocum... vel eminentiori modo si sit aequivocum... sicut in sole ». Et plus loin : « Deus autem... » Dieu est, on le voit, implicitement rangé parmi les causes équivoques. — Ce texte semble s'opposer à celui-ci qui suit immédiatement : « Manifestum est enim quod effectus praexistit virtute in causa agente. Praeexistere autem in virtute causae agentis non est praexistere imperfectiori modo sed perfectiori ».

Ce dernier mot peut s'entendre de la façon de posséder la même perfection formelle, c'est-à-dire avec la relation de principe actif à principié. Il est manifeste dans le domaine moral, par exemple, que la relation persiste après la causalité qui lui a donné naissance. Le père, tout en possédant la même perfection spécifique que son fils, a des droits à l'égard de ce dernier. C'est à la primauté de la cause sur l'effet, qu'il faut rattacher cette notion d'ordre intentionnel. Les droits

pourra être question d'univocité proprement dite que dans la troisième partie où l'être est divisé en catégories ou en prédicaments. La substance, première de ces grandes divisions, est un genre suprême. Ses subdivisions constituent l'échelle de Porphyre ¹⁾ avec les fameux degrés métaphysiques ²⁾ que gravissent souvent les apprentis philosophes, lorsqu'ils considèrent les intentions secondes en logique ³⁾, ou bien les intentions premières en psychologie et en métaphysique. Nous nous ferions scrupule de la dresser ici puisqu'il est entendu que nous écrivons pour les aspirants à la maîtrise, *relegentes*.

Les accidents non nécessairement mêlés au sensible, la qualité, la relation sont aussi des genres suprêmes qu'étudie la métaphysique. Elle y distingue des espèces subordonnées ⁴⁾.

Ce qu'il importe à notre point de vue de remarquer encore avec le plus grand soin, c'est que ce n'est pas cette univocité de la

et les devoirs correspondants sont des accidents réels nécessaires qui s'ajoutent à la nature commune, respectivement dans la cause et dans l'effet.

Voici ce qu'écrit Cajetan in *Commentario S. theol.*, p. 1^a, q. 4, art. 3 in fine: « Ubi enim est univocatio, ibi non est causa et causatum *formaliter* et *per se*, sed *materialiter* et *per accidens*: quoniam forma effectus formaliter non dependet a forma causae. Non enim humanitas quae est in Socrate formaliter sumpta, dependet in esse aut in fieri ab humanitate Platonis patris: sed humanitas Socratis quae est *haec* ideo dependet a patre. Et consequenter humanitas, quae est fundamentum similitudinis inter patrem et filium. non est de genere causae aut causati nisi materialiter et per accidens; sed est de genere fundamentorum ejusdem ordinis. Quaecumque igitur, formaliter sumpta, sunt causa et causatum, sunt diversorum ordinum fundamenta similitudinis, ut subtiliter in littera adducitur; et consequenter est inter ea similitudo imitationis et non purae similitudinis, et propterea non est mutua ».

Si l'on admet, comme Cajetan le dit, que la cause univoque est cause de l'effet en tant qu'individuel, les individus n'ayant entre eux qu'une communauté analogique ainsi que nous l'avons établi, il y a là un nouveau motif pour dénier à la cause univoque l'attribution formelle d'univoque. Elle est, en rigueur de termes, cause analogique. Du reste l'adage l'affirme explicitement: *Actiones sunt suppositorum*.

¹⁾ Cfr. Card. Mercier, *Métaph. gén.*, 5^e éd., 1910, pp. 8 et 9.

²⁾ Cfr. plus haut, p. 20.

³⁾ Voir la *Logique* du Card. Mercier, 5^e édit., *Cause matérielle de l'ordre logique*, § 1^{er}.

⁴⁾ Voir Card. Mercier, *Métaphysique*, 4^e édit., pp. 310-355.

substance qui constitue l'unité de la science métaphysique. Sans doute on dit avec raison que la métaphysique est caractérisée *a potiori* par l'étude de la substance. Encore faut-il considérer qu'il s'agit de la substance non pas *prédicamentelle* ou générique, mais de la substance *analogique* par rapport à Dieu et à l'être fini. Nous l'avons dit déjà, on peut sans doute considérer la substance en tant que commune à l'immatériel et au matériel finis. On possède ainsi un objet d'études qui est en réalité métaphysique, puisqu'il n'est pas rivé à la matière. L'unité de cette science des formes séparées est générique, respectivement dans la substance et dans ses actes secondaires, les accidents manifestatifs d'une activité non essentiellement liée aux conditions matérielles. Mais cette science n'est pas la métaphysique sans restriction. C'est la métaphysique du limité, du contingent, d'une partie seulement du tout qu'envisage, comme tout, la métaphysique tout court.

Cette dernière n'étudie les différents objets matériels ou immatériels qu'en tant qu'ils participent à la notion d'être. Or, au-dessus du genre de la substance, il faut poser une substance qui ne soit pas générique et ne puisse pas être déterminée par des accidents.

Ce qui est en soi présuppose ce qui est par soi, l'Absolu. Si donc dans sa troisième partie, la métaphysique fait l'étude de certaines notions même au point de vue de leur univocité, il faut considérer que la substance prédicamentelle et ses accidents sont des parties qui se réfèrent à un tout et que le point de vue métaphysique proprement dit, c'est le point de vue du tout et non pas des différentes parties considérées en elles-mêmes. C'est secondairement que la métaphysique envisage les objets correspondant aux degrés substantiels de l'échelle de Porphyre, les différentes espèces de qualités et de relations. Elle le fait parce que, étudiant la substance dans son sens non pas étymologique (*quod substat accidentibus*) mais réel (*quod est per se vel saltem in se*), elle considère que l'unité générique, tout aussi bien des substances prédicamentelles que de leurs accidents, ne s'explique que dépendamment d'une substance qui est existence pure.

En d'autres termes, l'unité caractéristique de la science métaphysique sans restriction, de cette science qui envisage ce qui est commun à l'être immatériel et matériel, ne peut être qu'une unité d'analogie ou de proportionnalité. Entre l'immatériel subsistant par soi, l'immatériel et le matériel existant en soi, aucune unité générique n'est possible. La substance commune à toute substance n'est pas la substance générique suprême.

A moins d'exclure Dieu de son objet propre et de cesser d'être générale, la métaphysique générale ne peut être caractérisée, comme science distincte, que par une unité simplement proportionnelle. On comprend dès lors la portée de cette parole de Cajetan que nous citons plus haut : « *Sine illa (notitia analogiae) non potest metaphysicam quispiam discere* »¹⁾.

La notion analogique sert d'attribut réellement commun à plusieurs. Elle se trouve dans ces différents sujets, non pas suivant un sens tout à fait différent, moins encore complètement identique, mais à la fois partiellement le même et partiellement différent²⁾. « Est notio simpliciter diversa, sed secundum quid eadem », disaient les anciens Philosophes.

Passant en revue les différentes analogies, Cajetan montre comment l'analogie que caractérise simplement l'inégalité dans la participation d'une même perfection, ne constitue pas une analogie véritable ; c'est une réelle univocité.

Si j'attribue la vie à la plante, à l'animal, à l'homme, le terme : *vivant* reste un univoque pour toutes ces substances corporelles. Bien que la participation à la perfection vitale soit supérieure chez l'homme intelligent et libre, il reste pourtant qu'un minimum de la perfection considérée se retrouve identique en tous et fixe l'univocité de la notion. Entre la vie de l'ange et la vie de la plante, ce minimum sera constitué dans l'échelle de Porphyre, non par le genre *vivant*, subdivision du genre supérieur, *corporel* ; mais par le genre suprême, la *substance*. Entre la vie de Dieu, la vie de la plante, ou de la forme séparée de la matière, il n'y a plus d'univocité substantielle. La substance divine, en effet, c'est l'être par soi ; et l'être n'est pas une notion univoque ni partant générique⁴⁾.

¹⁾ Cfr. plus haut, p. 61.

²⁾ Cfr. *Comment. in Metaphys.*, 2^e livre, leç. 3^e.

³⁾ Cfr. *De nominum analogia*, chap. 1 : « Omne enim genus analogum appellari potest hoc modo, licet non multum consueverint nisi generalissima et his propinqua sic vocari ut patet de quantitate et qualitate in praedicamentis et corpore ». Cfr. etiam S. Thomas, *De potentia*, q. 7, art. 7 ad 3^{um} : « Perfectior est albedo in nive quam in pariete, sed tamen unius rationis ».

⁴⁾ La condition indispensable pour constituer un genre, c'est de com-

Dans un passage souvent cité du commentaire sur le livre des Sentences (I *Sentent.*, dist. 19, q. 5, art. 2 ad 1^{um}), saint Thomas parle de l'analogie *secundum esse et non secundum intentionem*. Il donne comme exemple les corps célestes et les corps sublunaires. Les premiers sont ingénéralables et incorruptibles ; les seconds peuvent acquérir et perdre leur existence en vertu de transformations substantielles. La différence de rapports entre les éléments constitutifs de la corporéité, n'empêche pas l'identité de cette notion.

Il faut remarquer avec soin que c'est le mode plus parfait de posséder la corporéité dans le cas des corps célestes qui est visé par l'expression *analogue* et non le fait d'une existence individuelle simplement autre et, à cause de cela, nécessairement non identique.

Or, parler d'analogie lorsque l'on est en présence d'une participation différente, *per prius et posterius*, à une perfection *identique et abstraite*, c'est employer le mot analogue dans un sens incorrect et presque équivoque. Cette manière plus parfaite de vérifier dans l'existence, la notion de corporéité, n'empêche pas celle-ci d'être identique et univoque¹⁾. Au point de vue de la corporéité, il y a donc plus qu'une analogie, il y a une identité fondamentale qui exclut l'analogie, comme le plus exclut formellement le moins comme tel.

Moins abusif est l'emploi du terme analogue pour exprimer les relations réelles qui rattachent à un même terme différents sujets.

Que, par exemple, je désigne par l'adjectif *sain* tel individu qui possède l'équilibre des fonctions physiologiques constitutives de

porter une notion univoque. Si l'on suppose à tort avec Duns Scot que l'être est un univoque mais ne constitue pas un genre suprême parce qu'il ne peut recevoir de différenciation spécifique, il faut, *a fortiori*, admettre que tout genre est univoque.

¹⁾ A ce point de vue, *per prius et posterius* est une désignation plus large que la notion analogue, puisqu'elle s'applique aussi à l'univoque. Nous verrons dans la suite qu'à un autre point de vue, la participation *per prius et posterius* est moins large que l'analogie. Si, en effet, dans l'analogie d'attribution et dans l'analogie métaphorique, il y a toujours une graduation qui explique jusqu'à un certain point l'emploi du terme analogue pour désigner la participation *per prius et posterius* à une certaine perfection, il y a cependant une analogie, celle de proportionnalité proprement dite, celle qui mérite vraiment le nom d'analogie, qui peut ne pas réaliser cette graduation dans ses différents termes.

la santé, telle nourriture capable d'entretenir cette harmonie, tel remède qui est à même de la rétablir quand elle a disparu, ou bien encore tel indice manifestatif de l'état de santé, j'userai de ce que communément l'on appelle une *analogie d'attribution ou de proportion extrinsèque*. Pour la désigner, saint Thomas, à l'endroit que nous signalions plus haut, se sert de l'expression : *analogia secundum intentionem et non secundum esse*. La caractéristique fondamentale de cette analogie, en effet, c'est que la notion analoguée ou l'analogue ne se trouve formellement et intrinsèquement que dans l'un des termes, l'analogué principal. Les autres analogués, les analogués secondaires, sont ainsi dénommés à raison d'une désignation extrinsèque qui les rattache à l'analogué principal et qui est fondée sur une relation véritablement réelle et objective, non uniquement conventionnelle ou arbitraire. Ainsi encore, le concept moral ne se vérifie intrinsèquement que dans l'être intelligent et libre qui tend vers sa fin ; c'est à raison d'une relation avec cet acte que l'on parlera de fin morale, de circonstances morales, de normes morales objectives.

Il suit de là que, dans ce cas, la notion analoguée est une, d'une unité vraiment individuelle et numérique et non seulement d'une unité formelle ou spécifique.

Autre est l'humanité en Pierre, autre elle est en Paul. Pierre et Paul sont chacun un homme, ensemble ils font deux hommes. L'unité spécifique est multipliée dans les individus. Il n'en va pas de même de l'unité des analogués d'attribution. Le terme sain est numériquement un en Pierre, dans sa physionomie et dans sa nourriture. L'unité est numérique et positive. C'est la même santé, elle n'est donnée qu'une fois. Si au lieu de parler de Pierre, individu concret, je parle de l'homme, nom concret sans doute parce qu'il signifie l'individu subsistant en lui-même, mais concept abstrait parce qu'il s'applique à plusieurs d'une façon identique, dans ce cas l'unité, tout en restant numérique, devient négative, en ce sens que nous ne sommes pas en présence d'une série où figureraient comme éléments, différents au point de vue de la perfection analoguée, l'analogué principal, d'une part, un analogué secondaire quelconque ou leur série, d'autre part. Le caractère sain dans *l'homme* n'est pas numériquement un, puisqu'il se retrouve intrinsèquement et d'une façon univoque dans n'importe quel représentant de l'espèce humaine. Pourtant ce même caractère commun à tous les hommes, est numériquement le caractère de la *nourriture*, du *teint* en général. « Commune secundum

denominationem extrinsecam non numerat id a quo denominatio sumitur in denominatis, sicut univocum multiplicatur in suis univocatis »¹⁾).

Cette analogie d'attribution comporte toujours un rapport des analogués secondaires avec l'analogué principal. On distingue à ce propos l'analogie *unius ad alterum* et l'analogie *duorum ad tertium* ou bien *multorum ad unum*²⁾. La première sorte d'analogie comporte le rapport direct et immédiat des analogués secondaires avec l'analogué principal. La seconde pose le rapport de divers analogués secondaires entre eux, rapport qui présuppose la relation avec l'analogué principal.

Rien n'est posé avant ce dernier. Une fois donné que l'analogie part de l'analogué principal, elle s'explique, l'analogué principal étant simplement premier. Que si au contraire, l'on part des analogués secondaires, il faut se rapporter à un autre terme, *tertium*, pour comprendre l'analogie. On ne peut définir l'analogué secondaire sans faire figurer dans sa définition l'analogué principal. Si je parle du terme *sain* suivant une analogie d'attribution, je signifie *directement* la santé qui appartient intrinsèquement au vivant, en tant qu'elle est le fondement de relations diverses. Celles-ci sont signifiées par le terme *sain* d'une façon actuelle sans doute, mais obscure et tout à fait indéterminée. La distinction ne porte que sur la notion intrinsèque et sur la réduction nécessaire des analogués secondaires à l'analogué principal. La notion analoguée, la *ratio analogata*, n'est pas antérieure à l'analogué principal ; même, à parler strictement, elle n'existe qu'en lui.

Cette détermination des analogués secondaires par l'analogué principal est adéquate ou inadéquate, parfaite ou imparfaite, suivant qu'il y a ou non entre eux mesure vraiment commune³⁾.

Parfois l'on oppose à l'analogie tout court, cette analogie de proportion directe ou d'attribution d'analogués secondaires à un analogué principal⁴⁾. La notion analogue dans l'analogie d'attribution n'est pas en rigueur de termes *analogiquement commune*, puisqu'elle n'est pas numériquement multipliée. Cependant, comme

¹⁾ Cfr. Cajetan, *De nominum analogia*, c. 2. — S. Thomas, 1-2^{ae}, q. 20, art. 3. — 1^a, q. 16, art. 6. — *In IV Metaph.*, l. 1. — *In II Metaphys.*, l. 3. — J. de S.-Thomas, *Log.* II, q. 13, art. 4.

²⁾ Cfr. *De potentia*, q. 7, art. 7.

³⁾ Cfr. S. Th., *De veritate*, q. 2, art. 11 in corp.

⁴⁾ *I Ethic.*, c. 7, cfr. etiam *IV Metaphys.*, initio.

la relation fondée sur cette notion est réelle, l'on comprend que les philosophes d'expression latine se soient servis, dans un sens un peu large, du terme analogie, pour désigner cette proportion directe.

Quant aux Grecs, ils désignent cette relation par les termes suivants qui la précisent : « ἐξ ἑνός » *ex uno*, « εἰς ἓν » *ad unum*, « ἐν ἑνί » *in uno*. Ils n'étendent pas, comme les Latins, le terme analogie, jusqu'à lui faire signifier toute relation, tout rapport avec un objet, dont la dénomination extrinsèque, par rapport à d'autres êtres, sert à désigner ces derniers.

Le terme grec « Ἀναλογία » désigne explicitement une proportion de proportions, et non une proportion directe ou immédiate avec un terme absolu. Nous serons en présence d'une analogie proprement dite, lorsqu'une notion sera commune à plusieurs objets, mais avec cette réserve : proportionnellement ou toute proportion gardée. Ce que le pilote est à son navire, le roi l'est à l'Etat ; voilà, en l'absence même d'un terme exprimant la communauté de rapports ou de proportions, une idée vraiment analogique.

L'analogie de proportionnalité est improprement dite ou métaphorique, ou bien, elle est analogie de proportionnalité proprement dite.

Parlant d'un pré riant, je puis signifier un pré dont la fraîche verdure émaillée de fleurs excite à la joie. Dans ce cas, je me trouve en présence d'une analogie d'attribution extrinsèque. Le pré est cause du rire dans l'homme, qui seul est capable d'éprouver de la joie. Je puis aussi signifier qu'en lui-même, formellement, le pré est riant. Dans ce cas, je parle au sens figuré, et je veux dire que, de même que le rire éclaire le visage de l'homme, ainsi la verdure et les fleurs épanouissent la face de la prairie. Si je suppose que le pré est un homme, il est riant lorsqu'il est émaillé de fleurs. De la même manière, quand je dis d'un guerrier : ce lion s'élançe, je considère que l'ardeur et la violence caractéristiques du lion se retrouvent en cet homme.

Cette analogie de proportionnalité improprement dite, présente ceci de commun avec l'analogie d'attribution que l'on ne peut comprendre la notion métaphorique, sans se reporter à la signification propre. Il y a donc encore, dans ce cas, des analogués secondaires essentiellement ordonnés à un analogué principal. Ce

qui distingue la métaphore de l'analogie d'attribution, c'est que la perfection, abstraction faite de son sens propre ou figuré, est considérée comme intrinsèque à chacun des analogués dans l'analogie métaphorique, ce qui ne se vérifie pas dans l'analogie de proportion directe.

Dans l'analogie de proportionnalité proprement dite, l'analogue, la *ratio analogata*, se retrouve formellement et dans un sens propre, dans chacun des analogués. Cette analogie, la seule, si l'on emploie le mot dans son sens strict, est appelée par saint Thomas : *analogia secundum intentionem et secundum esse*¹⁾. C'est celle sur laquelle il nous faut surtout insister, en vue de son application à la science métaphysique.

Le fondement de la similitude d'univocité est identique dans les différents termes. L'abstraction de la notion univoque est une abstraction proprement dite qui exclut de son objet certaines notes réalisées dans les termes soumis à l'univoque. Dans l'analogie, au contraire, le fondement de la similitude dans un analogué est différent du fondement qui se retrouve dans les autres. La notion analogue étant vraiment différente, ne laisse pas place à une abstraction proprement dite, mais à une ressemblance proportionnelle.

L'abstraction proprement dite, *même si elle est totale*, peut être appelée *exclusive* ; elle envisage le tout sans doute, mais en n'éclairant, en ne déterminant qu'une partie de l'objet. L'abstraction improprement dite, *même si elle est formelle ou partielle*, peut être appelée *inclusive*, parce que la détermination de l'analogie par des concepts plus clairs, se fait du dedans, *ab intrinseco*. Quand la confusion essentielle à l'unité de l'analogie de proportionnalité proprement dite disparaît, la distinction des notions ne fait qu'explicitier ce qui se trouvait actuellement mais vaguement

¹⁾ Cfr. *In I Sent.*, dist. 19, qu. 5, art. 2 ad 1^{um}. Cfr. etiam 1^a p., qu. 6, art. 4 ad 3, *I Eth.*, l. 7 in fine.

Jean de S.-Thomas écrit, *Log.* II, q. 13, art. 4, édit. Vivès, p. 414, col. 1 : « Datur analogia sine aliqua attributione seu metaphora, per solam unitatem proportionalem, quando videlicet haec non habet adjunctam aliam unitatem similitudinis et convenientiae super quam fiat comparatio proportionum, sed ipsam nudam proportionis comparisonem, et per formam intrinsecam in utroque, non denominatione vel metaphora, sumpta ab eo quod existit in uno tantum ».

dans la notion analogue. Dans l'analogie, il faut donc distinguer un concept imparfait qui est simple, et autant de concepts déterminés ou parfaits qu'il y a d'analogués différents. Dans le cas de l'univocité, au contraire, il n'y a pas de place pour un concept imparfait représentant l'ensemble des objets réunis par le caractère univoque. Chaque concept univoque est, en soi, aussi parfait que possible. Il ne peut être éclairé, déterminé du dedans, bien qu'il soit toujours susceptible de recevoir la détermination d'un concept qui lui est extérieur et partant ne le complète pas *en lui-même*. Il ajoute à la détermination, signifiée d'une façon parfaite et adéquate par le premier concept univoque, une autre détermination. L'analogie, commun à plusieurs, est en lui-même objectivement indéterminé; il ne s'applique aux analogués que toute proportion gardée ¹⁾).

« Cum unum proportionalitate, ut sic, habeat singula membra similia proportionabiliter oportet quod habeat etiam unum conceptum mentalem, repraesentativum illius proportionaliter », écrit Cajetan en réponse à François de Ferrare.

« Nec hujus oppositum teneo in tractatu *de analogia nominum*, sed conceptus iste unus numero in mente secundum esse repraesentativum, nec repraesentat unam solam naturam, sed ultra unam quam determinate repraesentat, a qua est impressus, repraesentat implicite caeteras similes illi primae repraesentatae, secundum id in quo proportionaliter eis similis est; idem enim est iudicium de similitudine rerum inter se et conceptus mentalis et rerum... Hic est primus modus, quo analogum habet unum conceptum mentalem ac per hoc ens, cum analogum sit, unum hoc pacto habet conceptum a mente in rebus impressum... ».

Dans ce sens, l'être s'entend d'abord de la substance, ce qui est en soi, comme nous l'avons exposé, et puis secondairement des accidents, qui sont dans un autre, tout en étant réellement des êtres, mais *toute proportion gardée* ²⁾). Ils ne sont pas comme la substance est : « Alter autem modus, continue Cajetan, super ipsius intellectus opere, quo natus adunata dividere fundatur, et est tunc conceptus similis unus numero in mente, reputans analogum quidem determinate, nuilum autem eorum quae fundant

¹⁾ Cfr. *De nominum analogia*, c. 4. — Cfr. etiam Gardeil, *Faculté du divin ou faculté de l'être*, « Rev. Néo-Scol. », févr. 1911, pp. 94 et sqq.; S. Thomas, *Lib. Sent.* I, dist. 22, q. 1, art. 3 ad 2; *De verit.*, q. 1, art. 1.

²⁾ Cfr. plus haut, pp. 30 et 31.

analogiam explicite. Contingit autem hoc, cum intelligens mentalem conceptum quem paulo ante diximus, expoliat ab illa determinata natura quam repraesentabat, et loco illius naturae, concipit pronomen aliquod referens naturas fundantes analogiam indeterminate... Est autem inter hos duos conceptus, non solum dicta ex radicibus differentia, sed etiam quia primus, ad quid rei spectat analogi, secundus autem ad quid nominis; neuter tamen perfecte repraesentat analogum. De quo scilicet perfecto seu adaequato explicite conceptu analogi interpretandum est, cum a me vel ab alio scriptum invenitur quod non potest analogum, unum numero mentalem conceptum habere, sed unum analogia tantum ».

Unum numero est ici opposé à *unum analogia tantum*. Le concept analogique étant objectivement déterminé, doit être multiple. Le concept univoque objectivement déterminé est simple, un, d'une unité absolue, spécifique ou générique. Le caractère rationnel qui s'ajoute au caractère animal, ne détermine pas ce dernier en lui-même. Le concept analogique imparfait est subjectivement et objectivement un, à raison d'une *unité de simple proportionnalité*, non spécifique ni générique. L'unité ne vaut qu'avec une réserve : toute proportion gardée ; elle n'est pas absolue, une dans le même sens ; voilà le sens de *unum numero*.

Dans le deuxième chapitre du *De nominum analogia*, Cajetan emploie la même expression *unum numero* dans un sens différent, en l'opposant à *unum solum ratione*. Il l'explique clairement dans ce passage : « Commune secundum denominationem extrinsecam non numerat id, a quo denominatio sumitur in denominatis, sicut univocum multiplicatur in suis univocatis. Alia enim est animalitas hominis, et alia equi, et alia bovis, animalis nomine adunante in una ratione ». Il s'agit dans ce texte de l'analogie d'attribution. *cf. p. 138*

Dans l'analogie de proportionnalité dont il parle dans sa lettre à François Silvestre de Ferrare, chaque analogué comporte intrinsèquement une perfection analoguée autre ; elle fait nombre avec la première, mais, suivant une simple ordonnance de proportions semblables et nullement identiques comme dans le cas de l'univoque. « Et quoniam conceptus mentales sunt imagines rerum repraesentatarum, nisi sint fictitii, quemadmodum in mente conceptus adaequatus analogi non est unus, sed exigit repraesentationem omnium fundantium analogiam, ita significatum analogi adaequatum et perfectum, non potest sic abstrahi ut objiciatur, repraesentetur aut concipiatur, absque fundantibus rebus. Et sicut

in mente duplex conceptus imperfectus reperitur, ita res significata extra potest objici dupliciter, imperfecte scilicet, vel in uno explicite, in quo caetera objiciuntur indeterminate, vel in nullo explicite, sed omnia implicite in solo formalissimo significato, explicite »¹⁾).

La similitude simplement proportionnelle suppose que la représentation même adéquate de la perfection d'un analogué, ne représente qu'imparfaitement la notion analogue d'un autre terme. L'être, par exemple, s'appliquera à la substance et à l'accident dans un sens non pas identique, puisque c'est précisément en tant qu'êtres, que ces analogués sont différents, mais en un sens pro-

¹⁾ *Tractatus de conceptu entis in duo divisus quaesita*. Opuscula, edit. Venetiis, 1596, p. 222. Dans les deux hypothèses dont il est question, il s'agit de l'analogie de proportionnalité proprement dite. La rareté relative de cette intéressante lettre nous la fait reproduire ici presque tout entière. Cfr. etiam *De nominum analogia*, c. 4; Ferrariensis in *S. Contra Gentes*, c. 34, l. I.

A propos de ce premier moyen d'exprimer l'analogué par un concept unique, qui n'est pas tout à fait confus puisque l'un des analogués est signifié déterminément, J. de S.-Thomas écrit : « Sed tamen quando determinate exprimit unum analogatum et alia analogata in confuso, quatenus illi proportionaliter similia, ille conceptus, respectu ejus quod determinate exprimit, est univocus, quia rem unam repraesentat; sed virtualiter analogus, quatenus extenditur ad similitudinem confusionis cum aliis analogatis et ita in illa similitudine non aliqua natura determinata importatur, sed indeterminatio et confusio in esse, secundum quod fit proportio analogatorum » (*Log.*, II, q. 14, art. 2, éd. Vivès, p. 435, col. 1). Dans ce cas, l'analogué déterminément signifié ne peut être l'Être par essence, ni un transcendantal quel qu'il soit, puisque leur concept n'est pas susceptible d'univocité.

Les analogués d'attribution et de proportionnalité improprement dite ne peuvent avoir un seul concept commun. C'est pour cette raison que Soto et d'autres thomistes les appellent *analogués de plusieurs concepts*; ils supposent en effet, nous l'avons dit, l'analogué principal et un rapport réel avec lui. « Quare ista analogata non possunt reduci ad unum conceptum, quia solum habent unitatem comparationis et connotationis quae plures conceptus exigit, licet ad unum terminum comparentur. Et in hoc fundatur quod ista analogata per se sumpta, id est relicta suae impositioni, et remota alienatione, stant pro famosiori significato, quia redeunt ad univocationem » (J. de S.-Thomas, *l. c.*, p. 417, col. 2).

L'unité de concept dans l'analogie de proportionnalité proprement dite, provient de ce qu'il y a convenance proportionnelle dans le mode de posséder une forme, une perfection qui appartient *intrinsèquement* à chaque analogué. « Ut ergo (analogum) non maneat simpliciter unum

portionnel. L'être signifie confusément la substance et l'accident à raison d'une communauté de proportionnalité. Dès lors s'applique le principe : « Quidquid convenit simili in eo quod simile, convenit etiam illi, cujus est simile, proportionalitate semper servata » ¹⁾).

Une difficulté se présente immédiatement à l'esprit et peut ainsi se formuler : Posséder l'être de n'importe quelle façon paraît réaliser toutes les conditions de l'univoque, tout comme comporter une relation réelle, quelle qu'elle soit, avec l'analogué principal, dans l'analogie d'attribution. Il semble donc que l'analogie, si on la scrute à fond, doit se dédoubler en une notion univoque, que détermine une différence extrinsèque, réellement équivoque.

Raisonné de la sorte, montre que l'on ignore complètement la notion de l'analogie. Le terme analogue commun désigne un ensemble d'êtres, en tant que comportant actuellement mais confusément au point de vue de la notion commune, une véritable diversité. Le concept un est tel à raison de son indétermination ; il vise non pas une notion objectivement déterminée et absolument identique. Il ne vise qu'une notion proportionnellement une, et par conséquent imparfaitement semblable. Cette unité comporte essentiellement des réserves, elle est improprement dite, puisque actuellement, dans les objets qu'elle considère comme reliés entre eux, elle retient une certaine diversité confusément entrevue : « Unum proportione, dit très bien Cajetan ²⁾), non unificatur simpliciter, sed distinctionem retinens, unum pro tanto est, et dicitur, pro quanto proportionibus dissimilibus divisum non est. Unde sicut non est alia ratio quare unum proportionaliter non est unum absolute, nisi quia ista est ejus ratio formalis, ita non est quaerenda alia ratio, cur a similibus proportionaliter non potest abstrahi res una ; hoc enim ideo est quia similitudo proportionalis talem in sua ratione diversi-

actu, debet includere diversitatem, licet actu non explicet illam... Ex ipso analogo provenit non solum unitas et convenientia quae est in inferioribus. sed etiam differentia et diversitas, cum non fiat divisio per aliquid extraneum. in quo ipsum transcendens non includatur. Si ergo adaequatus et perfectus detur ejus conceptus, explicans totum quod est in analogo, non solum unitatem sed etiam diversitatem repraesentabit. Quando ergo sub sola unitate concipitur, inadaequate et imperfecte concipitur, non explicando totum quod illi convenit actu » (J. de S.-Thomas, *l. c.*, p. 418, col. 2).

¹⁾ *De nominum analogia*, c. 10.

²⁾ *Ibid.*, c. 5.

tatem claudit. Et accidit ulterius procedentibus, ut quaerant id, quod sub quaestione non cadit : ut quare homo est animal rationale ».

Suivant le point de vue auquel on se place, on peut donc dire que l'analogie est ou n'est pas abstrait des analogués. Il est abstrait en ce sens que, proportionnellement semblable dans plusieurs, il n'envisage pas d'une façon absolue ces différents analogués en eux-mêmes. Il n'est pas abstrait dans ce sens que ces analogués ne peuvent pas pourtant être complètement laissés de côté, puisque l'analogie comporte actuellement une diversité, mais confusément entrevue et non déterminément remarquée. A raison de cette confusion, de cette indistinction qui se trouve dans la faculté connaissante et qui repose sur une proportionnalité réelle, je puis, négligeant les différences qui sont *actuellement* dans la notion analogue, n'y considérer subjectivement que la ressemblance imparfaite qu'elle comporte. Dans l'univoque, les différences ne se rencontrent pas actuellement ; dès lors, l'unité spécifique ou générique est une unité absolue, sans réserves, qui *dans son concept* ne retient aucune diversité. Dans le contenu objectif du concept analogue au contraire, se rencontrent à la fois ressemblance et dissemblance, deux points de vue qui paraissent contradictoires l'un de l'autre et qui pourtant ne le sont pas, puisque l'unité de proportionnalité est une réalité. Ce sont deux points de vue inadéquats pris sur un seul et même objet qui est tout à la fois tout entier semblable et tout entier dissemblable à un autre objet qui lui est analogue. A raison de cela, l'analogie ne peut pas rentrer dans les cadres simplistes de notre logique abstraite et univoque. De là ce sentiment de vide, de déception intellectuelle qui accompagne l'analyse de l'analogie. Nous sommes impuissants à étreindre cette notion comme nous le faisons pour l'univoque. Par entraînement naturel, spontanément, nous nous surprenons à ramener l'analogie à l'univoque, alors que nous savons très bien par analyse rationnelle qu'une telle réduction est contradictoire et déforme la notion analogue comme telle. Il en est ainsi parce que nous sommes habitués à manier les notions qui sont proprement abstraites et qui se déterminent du dehors, tels les prédicaments.

L'univoque donne une connaissance objective et subjective adéquate de son objet ; l'analogie donne un concept un, parce qu'imparfait, vague et confus, n'explicitant pas la distinction, la pluralité que cependant il renferme.

La connaissance de l'*unité analogique* comme telle est donc un état rudimentaire de la connaissance humaine qui doit se compléter

par une analyse éclairant ce qui reste obscur, remplaçant l'unité imparfaite et informe par une pluralité distincte. L'unité proportionnelle ne peut être parfaite. Tout en retenant vaguement une notion de diversité, elle en fait d'une certaine façon abstraction : « Sicque non sola significationum in voce confusio, analogo convenit, sed confusio quaedam conceptuum fit in identitate eorum proportionali, *sic tamen ut non tam conceptus quam eorum diversitas confundantur* ». Cette formule de Cajetan ¹⁾ nous paraît heureuse parce qu'elle exprime nerveusement ce qui distingue l'univoque, *ubi conceptus confunditur*, en ce qu'il y a unité absolue du contenu conceptuel subjectif et objectif, de l'analogue, *ubi diversitas conceptuum confunditur*, parce que, s'il y a unité de concept imparfait, il n'y a pas unité de concept objectivement parfait. L'unité étant simplement proportionnelle, n'est pas exprimable par un concept objectif déterminé mais par une pluralité proportionnelle de concepts objectifs déterminés.

Après la détermination des différents analogués, l'unité proportionnelle persiste en s'éclairant. C'est elle qui explique comment la notion analoguée est supérieure aux analogués. Ainsi le concept d'être est supérieur à tous les autres et tous doivent se ramener à lui.

C'est cette *resolutio entis* qui est le thème de la seconde difficulté proposée par François de Ferrare à Cajetan. Celui-ci répond : « Unum analogia non est unum compositione aliqua, non habet ens ex hoc, quod analogum, compositionem admixtam... Sed occasio errandi multis est quia in resolutione distincta quaerunt resolvere in unum analogia, sicut consuevit resolveri in unum univocatione. Ita quod quaerunt in analogia quasi unum numero terminum sicut in univocis, cum tamen terminus in analogia sit unum proportionabiliter tantum. Ita quod et singula resolvable resolvuntur in conceptus simplices objetivos et mentales, et omnia in conceptum objectivum et mentalem simplicem, et unum proportionabiliter, ita quod (ut unico verbo rem absolvam) ens esse primo notum in quod fit omnis resolutio, in quod omnia addunt per modum analogi interpretandum est, cum quo stare potest quod ens, secundum perfectum, adaequatumque conceptum, non abstrahit a naturis praedicamentalibus, sicut nec aliquod analogum a fundantibus analogiam » ²⁾.

¹⁾ *De nominum analogia*, c. 5.

²⁾ Cfr. *Opuscula Cajetani*, Venetiis, p. 222. — *Unum numero signifie*

L'être adéquatement exprimé c'est tout l'être, y compris sa désignation individuelle; l'animal adéquatement compris ne comporte pas l'addition : raisonnable ou non raisonnable, ce lion ou cet homme-ci ; la distinction saute aux yeux.

La notion analogue peut figurer dans un syllogisme, soit comme terme moyen, soit comme terme extrême. Dans ce cas, manifestement, elle doit faire abstraction de son mode de réalisation dans tel ou tel analogué. Elle doit être prise *nec conjunctim, nec disjunctim*, suivant l'expression de Cajetan ¹⁾. Dans le syllogisme suivant :

La sagesse est une perfection simple ;

Or Dieu possède toutes les perfections simples ;

Donc Dieu possède la sagesse,

le terme extrême, sagesse, doit être pris non dans le sens univoque de la sagesse humaine, qualité accidentelle, ni dans le sens de sagesse substantielle et partant infinie, mais dans le sens analogique. L'homme possède la sagesse et Dieu également, toute proportion gardée. Quelles que soient les réalisations de la notion analogue de sagesse, celle-ci est une perfection simple ne comportant pas d'imperfection dans son concept.

Il nous reste à faire l'application systématique de ces considérations sur l'analogie.

La substance, nous l'avons dit déjà, en tant qu'elle s'applique à Dieu et à l'être fini, est manifestement une notion analogique. Ce n'est pas dans un sens identique que cette notion s'applique à l'être qui est par soi et à l'être qui est en soi, tout en étant essentiellement dépendant d'un autre.

Entre la substance de Dieu et la substance finie, il y a d'abord une analogie de proportionnalité proprement dite. Je connais la

l'univoque par opposition à *unum proportionem*, comme nous l'avons remarqué plus haut, p. 74.

¹⁾ *De nominum analogia*, c. 10. « Non oportet analogum distinguere ad hoc quod contradictionem fundet, et enuntiationis subjectum, aut praedicatum fiat ; sed ratione identitatis proportionalis in se clausae, et quam principaliter dicit ex se ad hoc sufficit ». — Cfr. etiam *Comment. Cajetani in anal. post.*, l. II, c. 11, édit. Venetiis 1599, apud Haeredes Hieronymi Scoti.

substance finie en elle-même, avant de me rendre compte de la relation nécessaire qui la rattache à l'être pur, nécessairement subsistant. Cette relation est accidentelle, c'est une propriété nécessaire de l'être fini. La relation, en effet, étant une altérité, suppose que son terme est posé pour pouvoir le rapporter à un autre. La substance limitée ne peut être définie *en elle-même* par un rapport transcendantal à Dieu. Cela supposerait qu'elle est l'acte tout au moins secondaire de Dieu, comme l'accident est l'acte secondaire de la substance qu'il affecte.

C'est ensuite une analogie d'attribution extrinsèque où, si nous nous plaçons au point de vue de la perfection, nous trouvons l'analogué principal en Dieu, la substance non prédicamentelle. Considérant comme notion analogique la substance nécessaire, l'être par soi, Dieu seul comporte intrinsèquement cette perfection. Les êtres finis dépendent essentiellement de la source de l'être comme tel. Le même être, considéré à des points de vue différents, est donc susceptible d'entrer comme analogué dans une analogie de proportionnalité et dans une analogie d'attribution. Pour exprimer ce fait, Jean de Saint-Thomas écrit que si même, par impossible, entre Dieu et l'être fini ne se vérifiait pas l'analogie de proportionnalité, encore y aurait-il place pour une analogie d'attribution. Cette façon de dire ne nous plaît guère, puisque, de l'avis de Jean de Saint-Thomas lui-même, l'analogie de proportionnalité est nécessairement présupposée. Avant d'être rapporté à un autre, il faut être constitué en soi ; or ce qui constitue l'être en soi, est le fondement d'une analogie de proportionnalité ¹⁾. Il vaut mieux distinguer avec Cajetan le point de vue de l'être par soi et celui de l'être, sans plus.

Si je rapporte l'être fini à Dieu comme à la source de l'Être,

¹⁾ Cfr. J. de S.-Thomas, *Log.* II, q. 13, art. 4, p. 414, col. 2, éd. Vivès. « Quomodo ista duplex analogia possit eidem convenire, v. g. enti, cum habeant conditiones omnino oppositas, siquidem analogia proportionis dicit quod forma sit intrinsece in uno et extrinsece in alio, analogia proportionalitatis, quod sint intrinsece in utroque ; ens autem intrinsece est in omnibus analogatis, non in uno solum et denominative in aliis ?

Resp. Non dari utramque analogiam formaliter, sed alteram virtualiter ; nam ens intrinsece solum invenitur in omni analogato ; est tamen fundamentum, ut si per impossibile, creatura v. g. non esset intrinsece ens, vel accidens, per attributionem et denominative esset ens, quia creatura est ens ab alio et accidens in alio ».

à l'Être par essence, il y a rapport *unius ad alterum*, au point de vue de la perfection. Dieu est l'analogué principal et ne peut en aucune manière devenir analogué secondaire. Dès lors, dans cette hypothèse, rien n'est antérieur à Dieu, comme le dit saint Thomas ¹⁾. Dans le cas de l'analogie de proportionnalité, au contraire, la notion d'être confus est antérieure à Dieu, puisque c'est elle qui nous amène à poser son existence.

Si je me place au point de vue de l'origine des idées, dans l'analogie d'attribution, Dieu sera analogué secondaire ²⁾. L'analogué principal sera l'être sensible, par rapport auquel je parviens à me faire une certaine idée des êtres suprasensibles et de Dieu en particulier. A ce point de vue, Dieu pourra entrer dans une analogie *duorum ad tertium*.

Remarquons enfin que, dans la relation réelle qui relie l'être fini à Dieu, l'effet ne peut pas mesurer la perfection de sa cause ³⁾. Il n'y a aucune mesure vraiment commune entre Dieu et la création ; c'est ce qu'exprime l'attribut de l'immensité divine.

Enfin l'emploi de la métaphore en théodicée ne nous met pas en présence d'un pur symbolisme ; une fois que l'analogie de proportionnalité proprement dite a été démontrée, elle servira de fondement stable à notre façon humaine de parler. L'emploi de métaphores en théodicée suppose aussi que Dieu figure dans une analogie *duorum ad tertium*, l'analogué principal étant l'être sensible duquel l'image est extraite ⁴⁾, l'homme, par exemple, lorsque je parle du bras de Dieu pour signifier la puissance divine.

Parlant de l'objet de la métaphysique, nous avons établi que toute notion transcendantale étant manifestement analogique, il doit en être ainsi de Pierre et Paul, individus distincts d'une seule et même perfection formelle, la nature humaine. Jean de S.-Thomas, à l'autorité duquel nous avons souvent fait appel, n'admet pas

¹⁾ *De potentia*, q. 7, art. 7.

²⁾ S. Thomas, 1^a, q. 13, art. 5 et 6.

³⁾ *De Verit.*, q. 2, art. 11 ad 2^{um} ; *Sylvius, com. in iam p. S. Thomae*, q. 13, art. 6 ; *De verit.*, q. 1, art. 3.

⁴⁾ Cfr. I, q. 13, art. 6 ; *I Sent.*, dist. 22, q. 1, art. 2 ad 3^{um} et ad 4^{um} ; *Ibid.*, a. 3 ad 2^{um} ; *I Ethic.*, l. 7 ; *De potentia*, q. 7, a. 7 ; *Contra Gentes*, l. 1, c. 34 ; 1-2^{ae}, q. 20, a. 3 ; 1^a, q. 16, a. 6 ; *I Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 1 ; *I Sent.*, dist. 35, art. 4 ; *IV Metaph.*, l. I ; *II Metaph.*, l. III ; 1, q. 6, art. 4.

cette conséquence¹⁾. Voici ce qu'il écrit : « Dices : ens dictum de Petro et Paulo vel de duobus aliis individuis, est transcendens cum imbibatur etiam in eorum differentiis et in omni eorum ratione, et tamen neque est proportionalitatis neque proportionis, siquidem inter individua, est omnimoda aequalitas. Ergo falsa est doctrina. *Resp.* Transcendens de se et per se, ad plura extendi, quae et specie et genere differunt, respectu quorum analogum est, et sic non coarctatur ad illa tantum individua ; respectu tamen illorum praecise, analogum non est licet transcendens sit, *sed hoc est per accidens*, quia non sumitur ratio transcendens secundum se totam, sed cum restrictione ad duo, inaequalitatem formalem non habentia, sed tantum materialem, quae non est diversitas inaequalis ; et ideo secundum restrictionem ad illa, non exercetur inaequalitas et diversitas simpliciter analogiae, licet transcendentia remaneat, sed restricte et per accidens considerata, non secundum quod habet ex se ».

La même idée est exprimée encore un peu plus loin sous cette forme²⁾ : « Ens restricte ad duo individua non exercet analogiam, licet exerceat transcendentiam, quia illa singularia ejusdem speciei ita sunt unum, quod diversitatem simpliciter non habent sed tantum materialem, quae extrinseca est naturae in qua omnino conveniunt. Unde inclusio in talibus differentiis non solvit unitatem conceptus simpliciter, licet ex vi sui conceptus transcendens illud sit analogum, quia ratio transcendentiae postulat non coarctari ad illa duo individua, et consequenter diversitatem simpliciter habere. Quare ex hoc argumento nihil deducitur pro univocatione transcendentium secundum se ».

Cette exception ne nous paraît pas justifiée. Sans doute, entre Pierre et Paul, individus de l'espèce humaine, il n'y a pas d'analogie de proportion directe ou d'attribution extrinsèque *unius ad alterum*, mais il y a, nous paraît-il, analogie de proportionnalité proprement dite, fondée sur la notion d'être. Celle-ci n'est pas simplement commune mais véritablement analogue. Dire que l'être

¹⁾ *Logica* II, q. 13, art. 3 in fine, édit. Vivès, Paris 1883, pp. 410-411.

²⁾ *Logica* II, q. 14, art. 2, édition Vivès, p. 435. — *Log.* II, q. 14, art. 2, p. 431, col. 1, nous lisons : « Analogia physica solum est inaequalitas causata in inferioribus ex ipsis differentiis in quibus ratio superior non includitur ; univocatio vero physica est aequalitas etiam in inferioribus contrahentibus superiorem rationem, qualis invenitur solum in speciebus atomis quae aequalitatem habent in individuis ».

de plusieurs individus de même perfection formelle est univoque, c'est identifier l'être à la forme. Or l'être appartient aussi bien à la matière qu'à la forme. L'union de la matière et de la forme, nous l'avons dit, constitue une *res tertia*, principe susceptible unique de l'acte d'existence substantielle. L'espèce ou la substance seconde est individualisée, concrétisée, et c'est formellement comme telle qu'elle reçoit l'existence. Que la distinction des individus provienne ou non de la multiplicité de la forme, qu'elle soit ou non purement matérielle, cette distinction apparaît à l'intelligence dans sa réalité constitutive. Puisque c'est par eux-mêmes que les individus sont distincts, ils ne peuvent pas par eux-mêmes être univoques.

Il y a également, entre plusieurs individus d'une même espèce, analogie d'attribution *duorum ad tertium* en tant que, analogués secondaires, ils se réfèrent à la cause première, principe de l'être en tant qu'être.

Que notre thèse soit conforme à la pensée thomiste, cela ne résulte pas, nous le reconnaissons volontiers, du texte bien connu du commentaire du premier livre des Sentences (dist. 19, q. 5, art. 2 ad 1). La diversité dans la participation d'une perfection formelle identique y est appelée *analogia secundum esse et non secundum intentionem*, par opposition à l'analogie d'attribution extrinsèque qui est appelée *analogia secundum intentionem et non secundum esse* et à l'analogie de proportionnalité désignée sous le nom d'*analogia et secundum esse et secundum intentionem*. Nous l'avons noté déjà, le point de vue auquel se place saint Thomas en cet endroit, est différent de celui qui est en question ici. La corporéité dans les corps célestes et les corps terrestres comporte intrinsèquement une différence de perfection, résultant de ce que les premiers sont incorruptibles.

La perfection de corporéité étant la même, le mode de la posséder, la manière d'exister est *per prius* dans les corps célestes, *per posterius* dans les corps sublunaires. Entre Pierre et Paul au contraire, le mode d'exister est purement et simplement autre. L'expression thomiste *analogia secundum esse et non secundum intentionem*, ne désigne donc pas une analogie de proportionnalité entre deux individus possédant la même perfection formelle et suivant le même mode. Elle ne nie pas non plus la réalité de cette analogie. D'autres textes thomistes la proposent en termes exprès : « Respondeo dicendum quod tribus modis contingit aliquid aliquibus commune esse, vel univoce, vel aequivoce, vel analogice.

Univoce quidem non potest aliquid de Deo et creatura dici. Hujus ratio est quia cum in re duo sit considerare, scilicet naturam vel quidditatem rei, et esse suum, oportet quod in omnibus univocis sit communitas secundum rationem naturae et non secundum esse, quia unum esse non est nisi in una re, unde habitus humanitatis non est secundum idem esse in duobus hominibus; et ideo quando-cumque forma significata per nomen est ipsum esse, non potest univoce convenire, propter quod etiam ens non univoce praedicatur. Et ideo cum omnium quae dicuntur de Deo, natura vel forma sit ipsum esse, quia suum esse est sua natura, propter quod dicitur a quibusdam philosophis quod est ens non in essentia, et sciens non per scientiam et sic de aliis, ut intelligatur essentia non esse aliud ab esse et sic de aliis, ideo nihil de Deo et creaturis univoce dici potest ». *In I Sent.*, dist. 35, q. 1, art. 4.

Pour qu'on ne nous accuse pas de rechercher la pensée thomiste dans des œuvres qui ne datent pas de sa pleine maturité, notons l'expression de la même idée dans le *De Veritate*, q. 2, art. 11 : « Illa enim quae secundum eandem rationem sunt in diversis, sunt eis communia secundum rationem substantiae sive quidditatis, sed sunt distincta secundum esse... Cum esse quod est proprium unius rei non possit alteri communicari, impossibile est quod creatura pertingat ad eandem rationem habendi aliquid quod habet Deus, sicut impossibile est quod ad idem esse perveniat. Similiter etiam in nobis esset : si enim in Petro non differret homo et hominem esse, impossibile esset quod homo univoce diceretur de Petro et Paulo, quibus est esse diversum »¹⁾.

Par rapport à ses accidents, l'être de la substance est analogue d'une analogie de proportionnalité tout d'abord, de proportion ou d'attribution extrinsèque ensuite.

Nous avons exposé comment se fait la dissociation des concepts

¹⁾ Nous ne comprenons pas bien comment Petazzi a pu écrire : « Riteniamo coi migliori Tomisti che la ragione di ente si possa predicare univocamente tra due individui della medesima specie, appunto perche non differendo essi nella ragione specifica, non possono neppure differire nella ragione di ente che importa precisamente l'essenza ». Cfr. « Rivista di fil. neo-scol. ital. », *Univocità od analogia?* 1911, p. 42. Nous soulignons dans le texte thomiste l'opinion précisément opposée. On nous pardonnera la longueur de ces citations. La question nous paraît en valoir la peine.

de substance et d'accident. Celui-ci est un être, mais un être dans un autre. Il possède une réalité distincte de la réalité de la substance, et partant un acte immédiat, une existence, qui ne peut s'identifier avec l'existence de la substance. De ce que l'agir est accidentel dans les êtres finis, on en conclut que cet acte accidentel comporte une puissance immédiate du même ordre accidentel. En vertu du même principe, il faut bien que la puissance, la réalité accidentelle comporte aussi un acte immédiat existentiel du même ordre¹⁾. Le sujet d'inhésion de l'existence accidentelle c'est la substance avec son acte secondaire, la réalité accidentelle ; pour posséder son existence, l'accident n'en devient donc pas une substance²⁾.

L'accident est ainsi un être distinct de la substance, il y a analogie de proportionnalité proprement dite entre la substance et ses accidents, au point de vue et de la réalité essentielle et de l'acte d'existence. Il y a de plus une convenance de proportions suivant l'expression de saint Thomas³⁾ : « Prima ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis : unde et secundum modum primae convenientiae invenimus aliquid analogice dictum de duobus quorum unum ad alterum habitudinem habet sicut ens dicitur de substantia et accidente, ex habitudine quam substantia et accidens habent ». La substance est l'analogie principal. Comme il y a une relation transcendantale entre la substance et l'accident, je ne puis connaître ce dernier sans connaître la substance. C'est

¹⁾ Cfr. S. Thomas, *C. Gentes*, l. 4, c. 14 : « In nobis relationes habent esse dependens quia earum esse est aliud ab esse essentiali, unde habent proprium modum essendi secundum propriam rationem, sicut et in aliis accidentibus contingit, quia enim omnia accidentia sunt formae quaedam substantiae superadditae et a principiis substantiae causatae oportet quod eorum esse sit superadditum supra esse substantiae et ab ipso dependens ». L'essence des accidents est nettement distincte de leur existence qui lui correspond dans le même ordre immédiat, distinct de l'ordre substantiel. Cfr. etiam *C. Gentes*, l. I, c. 26 ; l. II, c. 52 ; *De Ente et essentia*, c. 7 ; *S. theol.*, 3^a p., q. 17, art. 2 ; o. c., 3^a p., q. 77, art. 2 ; *Quodl.* IX, art. 3, c. ; *IV Sent.*, dist. 12, q. 1, art. 1 et q. 3 ad 5^{um}.

²⁾ Quand, dans la *Somme theol.*, 1-2^{ae}, q. 55, art. 4 ad 1, saint Thomas enseigne que les formes non subsistantes et les accidents n'existent pas, il est manifestement question de l'existence substantielle. L'existence accidentelle n'est pas niée.

³⁾ Cfr. *De veritate*, q. 2, art. 11 ; In *V Metaph.*, l. V, saint Thomas enseigne que « aequalitas in proportionibus vocatur proportionalitas ».

l'acte secondaire de la substance qui manifeste immédiatement les propriétés caractéristiques de cette dernière. Substance et accident sont rapportés l'un à l'autre par l'analogie d'attribution en tant que formellement je considère la substance comme ce qui est en soi. Dans ce sens l'accident n'est pas, puisque son être est caractérisé par l'inhésion. Le même être peut donc encore une fois, étant considéré à différents points de vue, entrer dans les deux sortes d'analogie ¹⁾).

Dans le *de Veritate*, q. 2, art. 11, saint Thomas met sur le même pied, au point de vue de la proportion directe, l'accident par rapport à sa substance et le remède sain par rapport à la santé de l'animal. Il les oppose, l'un et l'autre, à l'analogie tirée de la vision corporelle comparée à la vision intellectuelle où il y a similitude de rapports, de proportions, et, par conséquent, proportionnalité. « Prima convenientia est proportionis, secunda proportionalitatis... Quia in his quae primo modo analogice dicuntur oportet esse aliquam determinatam habitudinem inter ea quibus est aliquid per analogiam commune, impossibile est aliquid per hunc modum analogiae dici de Deo et creatura ».

Ce texte et cette opposition pourraient être interprétés d'une façon simpliste et fautive. Toute analogie d'attribution directe est fondée en définitive sur une certaine analogie de proportionnalité. Si dans l'exemple de la santé, il paraît, à première vue, que l'analogie d'attribution est immédiate, à bien considérer les choses, il faut reconnaître que si le remède est sain, s'il est capable de rendre la santé, c'est qu'il possède en lui-même une réalité, cause partielle du bon état des organes. Entre la cause et l'effet se rencontre nécessairement une certaine communauté d'être ; dès lors, là aussi, à raison du principe de causalité, nous sommes en pré-

¹⁾ « Accidens ita est dependens a substantia et entis ens ut si per impossibile non haberet in se intrinsece entitatem, adhuc ex denominatione extrinseca posset ab esse substantiae dici ens, quia ad illud ordinatur et illi deservit virtualiter. Ergo habet accidens analogiam attributionis ad substantiam, sed quia intrinsece habet esse, formaliter non dicitur per attributionem ens sed habet unde dici posset, si intrinsece ens non esset ». J. de S.-Thomas, édit. Vivès, p. 437, col. 2.

Il est plus simple de donner l'être en soi, comme analogue d'une analogie d'attribution ; à ce point de vue, l'accident ne possède pas intrinsequement l'être. C'est ce que fait Cajetan, à la fin du chapitre II du *De nominum analogia*.

sence d'une analogie de proportionnalité proprement dite ¹⁾. Dans son commentaire sur la *Somme contre les Gentils*, livre I^{er}, chap. 34, François de Ferrare fait remarquer que, dans l'exemple précité, il faut s'en tenir à la signification *formelle* de la notion analogue, pour que la priorité se trouve dans le caractère sain de l'animal par rapport au remède. Considéré à un autre point de vue, en tant que cause extérieure de santé, le remède sera l'analogué principal dans une analogie d'attribution corrélative. Ces deux analogies d'attribution ne sont possibles d'ailleurs que parce qu'il existe antérieurement une communauté d'analogie intrinsèque entre la cause et l'effet. Ainsi en est-il non seulement pour la causalité efficiente, mais pour toutes les autres causalités qui peuvent servir de fondement à la proportion directe. Cette relation d'antériorité de l'analogie de proportionnalité par rapport à l'analogie d'attribution, apparaît mieux encore dans le cas de la substance. Les expressions mêmes : *être en soi*, *être dans un autre*, montrent en même temps et le caractère extrinsèque de l'analogué accident, si l'on prend formellement comme caractère analogue l'être en soi, et son caractère intrinsèque, dans une analogie de proportionnalité, si l'analogué est le concept d'être, sans modalité adventice.

Pour revenir à l'exemple proposé par saint Thomas et résumer ces considérations, nous pouvons dire : sain est un terme qui, comme l'être en soi, n'est formellement que dans l'analogué principal. Etre, au contraire, est une notion qui, essentiellement, se retrouve dans tous les analogués, même dans le cas limite, c'est-à-dire si les analogués secondaires se définissent par une relation *transcendantale* avec la substance, l'analogué principal.

Il apparaît clairement désormais que, appeler du nom d'*analogie d'attribution intrinsèque*, ce que Cajetan ²⁾ appelle, dans son traité classique, analogie de proportionnalité proprement dite, et réserver à la métaphore le nom d'analogie de proportionnalité, c'est ne pas se rendre compte de ce fait que l'analogie proprement dite,

¹⁾ Cfr. S. Thom., 1^a p., q. 16, art. 6.

²⁾ A propos de l'analogie d'attribution entre la substance et l'accident, saint Thomas écrit (*IV Metaph.*, l. I) : « Omne ens dicitur per respectum ad unum primum, sed hoc primum non est efficiens vel finis, sicut in praemissis exemplis de sano et medicina, sed est subjectum. Ab eo autem quod se habet ut primum per modum subjecti, non fit attributio per denominationem extrinsecam, sicut a fine et efficiente, sed per inhaerentiam formae ».

la seule qui mérite véritablement ce nom, c'est la proportion entre des proportions. Les autres formes de l'analogie : attribution à une réalité extrinsèque, rapport intrinsèque considéré en soi et non comparé à un autre rapport, proportionnalité métaphorique supposant un sens figuré dans l'un des rapports, ne constituent pas l'analogie véritable digne de l'attention la plus sympathique des métaphysiciens ¹⁾.

Rapporté à son être, l'accident lui-même présente un certain rapport, tout comme la substance est, d'une certaine façon, différente de l'accident sans doute, mais non du tout au tout. L'accident est, toute proportion gardée, comme la substance est ²⁾.

Nous ne pouvons terminer ce chapitre sans insister sur ce fait que, chez saint Thomas, la même expression présente parfois des sens différents qui vont jusqu'à s'exclure mutuellement.

Dans le *De potentia* (q. 7, a. 7) et le *Contra Gentes* (1. I^{er}, ch. 34), il est dit que Dieu entre, comme analogué principal, dans une analogie *unius ad alterum* avec les êtres finis qui sont ses analogués secondaires. De la même manière, la substance est l'analogué principal *unius ad alterum*, tandis qu'entre eux ses accidents réalisent l'analogie *duorum ad tertium*, tout comme les êtres finis entre eux sont dits analogués *duorum ad tertium*, ou bien *multorum ad unum*, par rapport à Dieu.

Or, dans le *De Veritate* (q. 2, a. 11 ad 6), la même expression *unius ad alterum* sert à désigner la commune mesure, la proportion déterminée, qui parfois existe entre les analogués secondaires et l'analogué principal. Dans ce sens, Dieu ne peut plus entrer, comme analogué, dans une analogie *unius ad alterum*, puisque ses effets ne peuvent pas mesurer sa puissance. Les accidents présentent, au contraire, la mesure de la perfection substantielle. L'emploi de la même expression pour signifier des choses aussi

¹⁾ Cfr. Bittremieux, *De analogica nostra cognitione et praedicatione Dei*, Louvain, Peeters, 1913, pp. 11, 12, 16-18.

²⁾ Nous n'avons pas à nous occuper ici de la question de savoir comment ceux qui nient la distinction entre l'existence substantielle et les existences accidentelles justifient l'analogie de proportionnalité entre la substance et ses accidents. Notons pourtant qu'une simple distinction de raison suffit à fonder un rapport. Ainsi Dieu est à son être par absolue identité. Il y a cependant analogie de proportionnalité entre Dieu et les êtres réellement composés d'essence et d'existence.

différentes, expose d'autant plus à l'amphibologie les lecteurs non rendus attentifs que la division *unius ad alterum* tantôt s'applique dans les deux sens au même terme, tantôt se dit d'un terme dans le premier sens et se nie du même terme dans le second. La substance, en effet, est analogué principal *unius ad alterum* par rapport à ses accidents dans le sens d'être en soi. La même substance est mesurée, quant à sa perfection, par ses accidents, et ainsi la division *unius ad alterum* dans le second sens est une subdivision de la division *unius ad alterum* entendue dans le premier sens. En ce qui concerne Dieu, la division peut lui être appliquée dans le premier sens ; elle ne le peut dans le second puisque l'Immensité divine exclut toute commune mesure de ses effets par rapport à son être ¹⁾).

Les accidents entre eux n'ont pas de genre commun, parce que c'est par le caractère de leur inhérence même qu'ils sont distincts les uns des autres. Il n'y a donc pas, en dehors de la notion accident, une notion extérieure, caractéristique des différents genres suprêmes accidentels. La substance est un genre suprême parce qu'elle est en soi. L'accident, au contraire, étant la perfection d'un autre, est déterminé par sa différence d'inhérence dans la

¹⁾ Voici comment François de Ferrare expose cette amphibologie. *Commentaria in S. Contra Gentes*, l. I, c. 34, Anvers, 1612, fol. 41, col. 2 (H-I-K) : « Analogia quae est *unius ad alterum*, in communi, et usitata apud latinos significatione accipiendi analogiam, dupliciter accipi potest: uno modo ut distinguitur contra *analogiam duorum ad unum tertium*, alio modo ut distinguitur contra *analogiam proportionalitatis*.

Nam analogia unius ad alterum condivisa contra analogiam duorum ad tertium, accipitur tanquam commune quoddam, et dividitur in analogiam proportionis et analogiam proportionalitatis. *Analogia proportionis dicit determinatam quandam distantiam, et habitudinem unius ad alterum*, secundum quod nomine aliquo significantur ; *analogia autem proportionalitatis, non dicit certam et determinatam habitudinem unius analogatorum ad aliud absolute, sed similitudinem, sive proportionem proportionis duorum ad alia duo*, ita quod inter res analogatas non est absolute similitudo, sed inter proportiones ipsarum ad aliqua. Talis enim analogia potest esse, et in multum, et in parum distantibus, ut dicitur *de Veritate*, loco allegato ad 4^{um}. Non enim est major similitudo proportionum inter duo et unum, et sex et tria, quam inter duo et unum, et centum et quinquaginta.

Aliquando autem analogia proportionis, quia est tantum inter ipsas res

substance. Les neuf prédicaments accidentels sont entre eux *primo diversa*. S'ils sont inhérents semblablement à la substance, c'est non d'une manière identique, mais suivant un mode simplement proportionnel. La proportionnalité se rencontre également dans la substance qui est un univoque. Elle présuppose alors une unité proprement dite, une perfection considérée au même point de vue, être en soi. Dans l'accident comme notion commune à tous les êtres inhérents à la substance, l'unité ne dépasse pas la similitude de proportions, l'on reste par conséquent dans l'analogie. L'accident en tant qu'accolade générale des neuf derniers prédicaments d'Aristote, n'est donc pas un genre ¹⁾.

Autant faut-il en dire de la notion de cause en tant que commune aux causes intrinsèques et extrinsèques. Ce n'est pas un genre parce que les principes ontologiques qui ont une influence réelle et positive sur l'être et le devenir des choses ne sont pas principes d'une façon absolument identique, mais simplement proportionnelle.

Les principes intrinsèques qui sont dans le rapport de puissance à acte propre et immédiat ²⁾, essence et existence, matière et forme, sont incomplets. Ils sont constitutifs des genres suprêmes, substances et accidents. Ils ne peuvent donc avoir entre eux de communauté générique ; ils sont ramenés, *reductive*, à l'analogie en tant que principe de l'être existant. « Hoc nomen ens, écrit saint Thomas, secundum quod *importat essentiam rei cui competit esse, significat essentiam rei* et dividitur per decem genera » ³⁾. C'est l'essence constituée qui est la raison formelle des genres et

analogatas inter se, absolute significatur nomine communi ad analogiam proportionis et proportionalitatis, tanquam proprio nomine, ut dicatur analogia unius ad alterum : *et sic distinguitur analogia unius ad alterum contra analogiam proportionalitatis*, sicut analogia proportionis, cum tamen idem significetur hoc nomine *analogia unius ad alterum*, et hoc nomine *analogia proportionis* ». Dans le premier sens Dieu entre dans une analogie unius ad alterum, dans le second sens il ne le peut pas.

¹⁾ Cfr. Jean de S.-Thomas, *Log.* II, q. 14, art. 4, Paris, Vivès, 1883, pp. 438 à 442.

²⁾ Les accidents ne sont pas l'acte propre et immédiat de la substance. Ils sont actes secondaires, comportant cependant une relation transcendante avec leur sujet d'inhérence.

³⁾ *Quodl.* II, art. 3.

des espèces. Ce n'est pas à raison de l'existence que les choses sont classées dans les prédicaments ¹⁾.

La cause efficiente nous a suffisamment occupé pour que nous puissions nous contenter d'affirmer ici qu'elle est analogique. Elle précontient l'effet, et dans un ordre supérieur. Ensuite elle produit des effets existants, partant individuels, partant nécessairement analogiques entre eux et avec leur cause.

La fin, la cause finale attirant la cause efficiente, en tant qu'elle existe *in natura rerum*, est également un analogue.

La cause exemplaire peut être abstraite et univoque; mais l'idéal peut aussi se particulariser dans un objet imaginé, et alors sa notion sera analogique.

Enfin l'être et les transcendants sont analogues, nous l'avons longuement établi. Leur descente dans les analogués est *immédiate* ²⁾.

La notion analogique est commune à plusieurs d'une communauté imparfaite, elle est proportionnellement commune. Comme l'univocité, l'analogie n'existe que dans l'intelligence humaine. C'est un être de raison, un être de seconde intention. Par son intelligence, l'homme abstrait des conditions matérielles et individuantes l'objet de sa connaissance. Ce dernier est, de la sorte, rendu communicable à plusieurs. Dès lors, le fondement métaphysique de l'analogie, du côté de l'objet, c'est la composition de puissance et d'acte, tout au moins sous la forme: essence et existence. Seule, nous l'avons exposé ³⁾, cette composition explique l'existence du multiple.

¹⁾ Cfr. plus haut, p. 5.

²⁾ Cfr. *III Metaph.*, l. 8; *I Eth.*, l. 7; *S. theol.*, 1^a, q. 6, a. 4; *De potentia*, q. 7, a. 7. Ces deux formules de Jean de S.-Thomas résument bien l'analogie de l'être: « Isti modi contrahentes ens, quantum ad rationem entitatis, conceptus entis sunt, quantum ad expressionem modificationis, diversi sunt », *l. c.*, p. 419, col. 2. « Ens non est una forma quia est transcendens et imbibitur in differentiis, et sic non minus est ratio seu principium diversitatis quam unitatis, quod est non esse formam unam simpliciter sed partim eandem, partim diversam », *l. c.*, p. 420, col. 2.

³⁾ Cfr. notre conclusion, p. 23.

Notre concept univoque est partiel, déterminé en lui-même. Le concept analogique est enveloppant et partant indéterminé, confus et vague. Il doit s'éclairer du dedans. Dès lors, s'il envisage l'ensemble des êtres, c'est seulement en tant qu'ils participent à l'être, notion actuelle sans doute, mais plus confuse que toute connaissance potentielle déterminée à un objet univoque quelconque. Celui qui conçoit tout à fait la notion d'animal, sait distinctement ce qui la constitue en elle-même, bien qu'il ignore les espèces auxquelles s'applique ce genre. « Qui penetraret conceptum entis in communi, nihil amplius videret ibi contineri, quam omnia entia in confuso; unde non penetraret omnia entia distincte et determinate quia sic ibi non continentur. Si autem tolleret confusionem, destrueret illum conceptum entis in communi qui essentialiter est confusus et alium distinctum determinati entis formaret »¹⁾. Le concept analogue est formé pour disparaître en partie tout au moins, en s'éclairant. Il nous conduit aux genres et aux espèces qui le remplissent, l'étoffent, en se partageant tout le réel fini. Quant au Réel infini, nous ne pouvons l'atteindre que comme source de l'être quel qu'il soit. L'analogie de l'être repose donc en dernière analyse, tout comme l'univocité, puisque les deux supposent la pluralité des êtres, sur la causalité de Dieu, d'une part, qui fait l'ordre des substances, sur la possibilité, d'autre part, de grouper ces mêmes substances en individus dans une même espèce, en espèces dans un même genre, en genres intermédiaires sous différents genres suprêmes sans épuiser leur contenu. Une relation univoque de totale dépendance relie les êtres à l'Être par essence et c'est la connaissance de la proportionnalité qui doit exister entre tous les êtres, à ce point de vue, qui fonde la communauté d'analogie. La métaphysique l'éclaire par son étude de l'être et des êtres. Les choses sont distinctes les unes des autres, et cependant, nécessairement reliées entre elles par les lois de l'être. Individuellement existantes, les choses sont analogiques entre elles puisqu'elles sont distinctes, tout en étant soumises aux mêmes lois ontologiques. Abstraites de leurs différences, susceptibles d'être exprimées par une détermination en puissance d'une détermination autre, extrinsèque par rapport à la première, les choses sont univoques. Comme il est contradictoire de remonter à l'infini dans la série des notions univoques qui s'appliquent à la réalité, parce que ces notions

¹⁾ Cfr. J. de S.-Thomas, *l. c.*, p. 424, col. 1.

forment une série essentiellement subordonnée, il faut que l'intelligence humaine, qui ne connaît que ce qui est commun à plusieurs, s'arrête à l'analogue. Ce dernier déconcerte parce qu'il comporte à la fois une convenance et une diversité. Si, formellement, en tant qu'expliquant la convenance, l'analogue n'est pas divers, il inclut pourtant actuellement, mais confusément, une véritable diversité. « *Esse primo diversa non tollit convenientiam in transcendentibus* »¹⁾. L'unité de proportionnalité s'impose à notre intelligence humaine abstractive et lui lance pour ainsi parler un défi, cachée qu'elle est aux confins de l'univocité. Nous ne pouvons connaître qu'en abstrayant et l'abstraction de l'analogue n'en est pour ainsi dire pas une, tant elle est imparfaite²⁾. La notion commune du particulier comme tel, voilà en somme tout le problème de l'analogie qui ne se pose que pour l'intelligence abstractive. L'objet de l'abstraction est ou bien l'univoque, et alors l'abstraction apparaît clairement, elle peut aisément s'analyser, ou bien l'analogue, et alors l'abstraction suppose une imprécision dans l'objet de la connaissance qui rend possible l'application à plusieurs, *toute proportion gardée* d'ailleurs, de ce qui est nécessairement individuel³⁾. Si l'être était univoque, il devrait s'appliquer à plusieurs

¹⁾ Cfr. J. de S.-Thomas, *Log.* II, q. 14, art. 2, p. 432, col. 2.

²⁾ « *Unitas illa analogi non est unitas alicujus tertii quod tanquam forma seu ratio superior maneat una et contrahibilis per inferiora... Non ergo quaerenda est unitas et diversitas in analogia per hoc quod in aliqua forma una communi abstracta aduentur; ibique intelligantur ad esse actu ipsa contrahentia, sic enim maneret illa ratio actu abstracta et contracta. Ergo aliter sumenda est unitas, scilicet non quia forma una seorsum sumatur et deinde differentiae illi adveniant, sed quia per modum confusionis ipsa analogata sumuntur non exprimendo ea distincte, sicut quando a longe videmus multitudinem, nec discernimus aliquid singillatim, sic multitudo analogatorum confuse attacta, est unitas analogi, explicite vero est diversitas. Nec ille conceptus communis est conceptus ipsius proportionis quatenus proportio habitudo et relatio est, sic enim esset conceptus cujusdam relationis, sed est conceptus illius quod proportionem fundat quatenus confuse accipitur et non explicite in diversis* ». J. de S.-Thomas, *l. c.*, p. 420.

³⁾ Dans *L'Intellectualisme de saint Thomas*, M. Rousselot écrit (p. 107) : « Fallait-il dire analogiques nos notions des substances matérielles, si la notion *analogique* se définit par opposition à la présence vitale, à l'idée qui, du même coup et directement, représente la chose et unifie la conscience, parce qu'elle est image de l'être tel qu'il est ? » A la page 109, nous lisons : « La conclusion s'impose : dans le concept

êtres et il rendrait inexplicable et impossible cette pluralité... Il faut donc bien qu'il soit analogique et que l'unité de sa notion commune ne soit qu'imparfaite et proportionnelle. Enveloppant l'univoque, l'analogie le dépasse et explique sa possibilité.

où cette unité est brisée, il faut reconnaître autre chose que la pure transposition de « l'état réel » à « l'état intelligible », il y a décomposition, connaissance impropre et analogique ». Et plus loin : « *Toute idée générale des substances est nécessairement une idée analogique*, et l'idée propre n'en saurait être abstraitive, mais condensatrice *a priori* ».

L'idée univoque est incomplète et non impropre ou analogique. Chez saint Thomas et les scolastiques la notion analogique ne se définit pas par opposition à la présence vitale dont parle M. Rousselot. Nous croyons l'avoir montré suffisamment.

8.

UN PEU D'EXÉGÈSE EN MÉTAPHYSIQUE
THOMISTE.

Pour avoir réalisé le programme que nous nous sommes tracé, il nous reste à montrer comment, au sujet de la portée vraiment métaphysique du principe *Forma irrecepta est illimitata*, saint Thomas n'a jamais hésité ¹⁾.

Voici que nous lisons dans le *De Ente et essentia* qu'il écrivait avant sa maîtrise en théologie (chap. 5) :

« Et quia in intelligentiis ponitur potentia et actus non erit difficile invenire multitudinem intelligentiarum ²⁾ ; quod esset impossibile si nulla potentia in eis esset. Unde Commentator ³⁾ dicit in III^o *De Anima* quod si natura intellectus possibilis esset ignorata, non possemus invenire multitudinem in substantiis separatis. Est ergo distinctio eorum ad invicem secundum gradum potentiae et actus, ita quod intelligentia superior quae plus propinqua est prima habet plus de actu et minus de potentia et sic de aliis ; et hoc completur in anima humana

¹⁾ Cfr. plus haut, p. 26, note 3.

²⁾ Habituellement chez S. Thomas, *intelligentia* signifie la forme séparée, subsistant en elle-même. *Intellectus* s'entend de l'acte accidentel d'intelligence ou de la faculté qui en est le principe prochain, le principe éloigné étant la substance. Par exception à cette terminologie, on lit dans le *C. Gentes*, liv. II, chap. 51 : « Si *intellectus* esset *forma* in materia et non per se subsistens etc. » On peut signaler encore quelques autres passages.

³⁾ Averroès (1126-1198). Ce philosophe arabe professait pour Aristote un culte vraiment fanatique.

quae tenet ultimun gradum in intellectualibus substantiis... Et propter hoc quia inter alias substantias intelligibiles plus habet de potentia, ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus, ut res materialis trahatur ad participandum esse suum, ita quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito, quamvis illud esse prout est animae, non sit dependens a corpore ».

La limitation dont il est question s'applique à des réalités susceptibles d'être reçues comme acte dans une puissance. Quand ces réalités subsistent seules, leur illimation, leur infinité, n'est pas absolue, mais relative. La blancheur, par exemple, est limitée par le sujet auquel elle s'applique. Si on la suppose réalisée sans sujet réceptif déterminé, elle sera infinie *comme blancheur, toute la blancheur*.

Au chapitre 6 du *De Ente et essentia*, ce passage est remarquable :

« Invenitur autem triplex modus habendi essentiam in substantiis. *Aliquid enim est sicut Deus*, cujus essentia est ipsum suum esse ; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet essentiam quia essentia ejus non est aliud quam esse ejus. Et ex hoc sequitur quod ipse non sit in genere, quia omne quod est in genere oportet quod habeat quidditatem praeter esse suum, cum quidditas aut natura generis aut speciei non distinguatur secundum rationem naturae in illis quorum est genus vel species, sed esse est in diversis diversimode. Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum ut in errorem eorum incidamus qui Deum dixerunt esse illud esse universale quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse quod Deus est, hujus conditionis est, ut nulla sibi additio fieri possit, *unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse*, propter quod in commento IX^{ae} propositionis libri *De causis*, dicitur quod individuatio primae causae, quae est esse tantum, est per puram bonitatem ejus. Esse autem commune sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita nec includit in intellectu suo aliquam praecisionem additionis ; quia si hoc esset nihil posset intelligi esse, in quo super esse aliquid adderetur.

Similiter etiam quamvis sit esse tantum, non oportet quod deficient ei reliquae perfectiones vel nobilitates, imo habet omnes perfectiones quae sunt in omnibus generibus, propter quod perfectum simpliciter dicitur, ut Philosophus et Commentator in V^o *Metaphys.* dicunt. Sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus, quia in eo omnes unum sunt, sed in aliis diversitatem habent et hoc est quia omnes illae perfectiones conveniunt sibi secundum suum esse simplex ».

En vertu du principe : « *Aucune perfection ne se limite d'elle-même* » il est donc absolument impossible, il est contradictoire,

que Dieu, simple dans l'ordre de l'être qui est la perfection dernière, ne soit pas infini dans sa toute perfection ¹⁾).

Souvent cette thèse revient sous la plume de saint Thomas.

« Cum igitur divinum esse non sit esse receptum in aliquo sed ipse sit suum esse subsistens, manifestum est, quod ipse Deus sit infinitus et perfectus » ²⁾).

Voici l'expression de la même pensée dans le *De potentia*, q. 1, art. 2 :

« Esse enim hominis terminatum est ad hominis speciem, quia est receptum in natura speciei humanae, et simile est de esse equi vel cujuslibet creaturae. Esse autem Dei, cum non sit in aliquo receptum, sed sit esse purum, non limitatur ad aliquem modum perfectionis essendi, sed totum esse in se habet, et sic sicut esse in universali acceptum, ad infinita se potest extendere, ita divinum esse infinitum est et ex hoc patet quod virtus vel potentia sua activa est infinita ».

A la fin du chap. 6 (*De Ente et essentia*), saint Thomas fait l'application du principe aux intelligences séparées, ou formes pures, subsistant non par elles-mêmes, mais en elles-mêmes.

« Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse quam essentia ipsarum, quamvis essentia sit sine materia; unde esse earum non est absolutum, sed receptum et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis; sed natura vel quidditas earum est absoluta, non recepta in aliqua materia. Et ideo dicitur in libro *De causis*, quod intelligentiae sunt finitae superius et infinitae inferius; sunt enim finitae, quantum ad esse suum quod a superiori recipiunt; non tamen finiuntur inferius quia earum formae non limitantur ad capacitatem alicujus materiae recipientis eas; et in talibus substantiis non invenitur multitudo individuorum in una specie, ut dictum est, nisi in anima humana propter corpus cui unitur ».

q. p. 135

Le même principe qui établit l'infinité absolue de la perfection divine, pose l'impossibilité de la pluralité des individus dans une espèce, lorsqu'il s'agit de formes séparées. Il est donc bien question d'une impossibilité *métaphysique, radicale*, et non seulement d'une impossibilité *physique, ou relative* à une puissance supérieure.

¹⁾ Cfr. Cajetan, *Enarratio in tract. De Ente et essentia*, c. 6, q. 13. Edit. de Maria, p. 183.

²⁾ S. C. *Gentes*, l. 1, q. 43.

Quant à l'individualité de l'âme séparée qui n'est pas, qu'on veuille le remarquer, une forme séparée au sens strict du mot, voici en quels termes saint Thomas en parle au même endroit :

« Et licet inviduatio ejus in corpore *occasionaliter* dependeat, quantum ad sui inchoationem, quia non acquiritur sibi esse individuatum nisi in corpore cujus est actus, non tamen oportet ut, destructo corpore, individuatio pereat; *quia, cum habeat esse absolutum, ex quo acquisitum est sibi esse individuatum, ex hoc quod facta est forma hujus corporis, illud esse semper remanet individuatum.* Et ideo dicit Avicenna ¹⁾, quod individuatio animarum et multiplicatio dependet ex corpore, quantum ad sui principium, sed non quantum ad sui finem ».

Le terme *occasionaliter* pourrait faire penser à une union simplement accidentelle entre l'âme et le corps puisque l'occasion n'est pas nécessairement requise pour expliquer l'agir. Saint Thomas emploie ce terme dans un sens large pour signifier la non-dépendance intrinsèque de l'être de l'âme par rapport à celui du corps. C'est ce que, dans son commentaire, Cajetan explique ainsi :

« Similiter intelligendum est de pluralitate *occasionaliter* ex corpore dependere. Dependet enim hoc modo quia fit in corpore, non autem ita quod *educatur de potentia corporalis materiae* et hoc est quod subdit quia non acquirit illud in corpore; et rationem addit, quia cum habeat esse absolutum idest independens a corpore, corrupto corpore, absque illo remanere potest ».

Il conclut :

« Corporum multiplicatio non est propria causa sed occasio, et non nisi in fieri multitudinis animarum, cessante autem causa in fieri, non cessat effectus quoad esse » ²⁾.

Cajetan fait remarquer en outre que l'on peut entendre dans deux sens la relation entre l'âme et le corps. Ce dernier peut être envisagé comme terme d'une relation comportant essentiellement une dualité actuelle. Il peut aussi être considéré comme puissance réceptive. Dans ce second cas l'âme devient en elle-même un absolu :

¹⁾ Avicenne, autre commentateur arabe d'Aristote, 980-1036. cf. p. 138

²⁾ Cfr. Ed. de Maria, p. 187.

« Commensuratio dupliciter sumitur. Uno modo pro *relatione* commensurationis ; alio modo pro ipsa *substantiali coaptatione rei*. Primo modo, commensuratio est res respectiva essentialiter et in genere relationis. Secundo modo est res absoluta et de praedicamento rei commensuratae ; est enim idem essentialiter quod ipsa, sed differens ab ipsa, sola relatione ; et similiter dico de inclinatione, aptitudine, coaptatione, sigillatione et similibus quae ad exprimendum propositum assumuntur ¹⁾... Cum ergo dicitur quod animae suis commensurationibus individuantur, intelligendum est commensurationibus substantialibus quae sunt res absolutae a terminis, etsi non a receptivis, et non commensurationibus, quae sunt relationes... Sic quoque de essentia hujus animae est commensuratio ad hoc corpus, et sic commensuratio ad corpus humanum *non sequitur animam jam humanam, sed constituit ipsam humanam*... Unde haec anima ab illa primo differt, quia haec est proprius actus hujus corporis, illa vero proprius actus alterius, et hoc est quod S. Thomas in 2^o C. G., c. 81, et in quaest. *De anima* et ubicumque de hac re loquitur ²⁾).

Plus loin, le célèbre commentateur appelle mieux du nom de *condition* ce qu'auparavant, à la suite de saint Thomas, il avait appelé *occasion* :

« Distinctio autem formarum cum sit, undecumque inter formas divisio accidat, in duabus animabus, separat idest invenitur ex hoc quod diversis corporibus coaptatae sunt. *Unde non est similis ratio de eis et de aliis substantiis separatis, quae corporibus unibiles non sunt* ³⁾... Dicimus enim animas individuari per *aptitudinem substantialem* seu *commensurationem formaliter* ; per unionem vero actualem ad corpus *conditionaliter*, id est tamquam per conditionem sine qua non, et quia prius natura inest rei ratio formalis, quam conditio sine qua non, ideo etc. » ⁴⁾.

Enfin, insistant sur le fait que la relation au corps est une relation transcendante, qui persiste quand le terme corrélatif a disparu, Cajetan écrit :

« Cum dicitur, ratio aptitudinis non est ad se, dico, quod ratio aptitudinis substantialis de qua loquimur, est *ad aliud, sed non ut ad terminum, sed ut ad receptivum*. Probatio autem contra hoc nihil facit : concedo enim quod potest

¹⁾ Cfr. Edit. de Maria, p. 188.

²⁾ Cajetan, Ed. de Maria, p. 189.

³⁾ Ibid., p. 190.

⁴⁾ Ibid., p. 191.

intelligi (anima humana) non ad aliud, ut ad terminum, non autem non ad aliud ut ad receptivum, sicut quantitas et qualitas absolutae sunt a termino, et non a subjecto... Aptitudo enim ista, quam in anima intelligimus, non est nisi commensuratio seu substantialis sigillatio ipsius animae ad hoc corpus, *quam constat esse in actu, et dum est corpori unita et dum est separata ab eo* ¹⁾).

Le rapport transcendantal n'est donc jamais simplement en puissance dans l'âme, attendant son terme pour passer à l'acte. Dès lors et malgré le cas tout à fait spécial de l'âme humaine, il y a en elle, en tant qu'elle est vraiment forme du corps, et jamais forme rigoureusement séparée, le même rapport avec ce dernier que celui qui existe entre la forme tirée de la potentialité de la matière et cette matière elle-même.

Voici ce qu'écrit saint Thomas dans le *De spiritualibus creaturis* (quaest. unica, art. 9) :

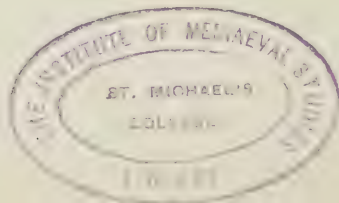
« Ad quartum dicendum quod licet corpus non sit de essentia animae, tamen anima secundum suam essentiam habet habitudinem ad corpus, in quantum hoc est ei essentiale quod sit corporis forma et ideo in definitione animae ponitur corpus. Sicut ergo de ratione animae est quod sit forma corporis, ita de ratione hujus animae in quantum est haec anima, est quod habeat habitudinem ad hoc corpus ».

Si nous parcourons l'œuvre de saint Thomas dans la pleine maturité de son génie nous retrouvons toujours la même idée sous une forme plus frappante. Dans la *Somme théologique* (1^a p., q. 11, art. 3, in corp.).

« Manifestum est enim quod illud unde aliquid singulare est hoc aliquid nullo modo est multis communicabile. Illud enim unde Socrates est homo multis communicari potest; sed id unde est hic homo non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo. Nam ipse Deus est sua natura. Secundum igitur idem, est Deus et hic Deus. Impossibile igitur est esse plures deos ».

Il est question manifestement d'une impossibilité absolue. Celle-ci devra être affirmée identique pour la pluralité dans leur espèce des formes séparées. L'argument, en effet, est identique.

¹⁾ Edit. de Maria, p. 191.



« In his igitur quae non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individuaalem, id est per hanc materiam, *sed ipsae formae per se individuantur, oportet quod ipsae formae sint supposita subsistentia*. Unde in eis non differt suppositum et natura » (1^a p., q. 3, art. 3, in corp.).

Cela ne veut pas dire que la suppositivité ne comporte pas l'existence qui, d'après saint Thomas, est réellement distincte de l'essence, dans les formes séparées finies. La preuve en est ce que nous lisons dans la même *Somme théologique*, 3^a p., q. 19, art. 1 ad 4^{um} :

« *Esse pertinet ad ipsam constitutionem personae* ; et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini, et ideo unitas personae requirit unitatem ipsius esse completi et personalis » 1).

L'existence complète l'essence sans doute, mais ne lui ajoute aucun élément intrinsèque nouveau. C'est un acte *sui generis* qui fait qu'existe en acte ce qui est dans l'ordre de la définition 2). Parlant exclusivement de cet ordre de l'essence au début de la *Somme théologique*, l'on comprend que saint Thomas ne se contredit pas dans la suite quand il envisage la réalité intégrale comportant l'ordre du signalement essentiel et l'existence.

Citons maintenant quelques textes caractéristiques de la *Somme* contre les Gentils. Au chap. 93^e du livre 2, saint Thomas analysant l'essence de la forme séparée, établit qu'il est absolument impossible qu'elle soit multipliée dans son espèce :

« *Ostensum est enim supra quod substantiae separatae sunt quaedam quidditates subsistentes. Species autem rei est quam significat diffinitio quae est signum quidditatis rei ; unde quidditates subsistentes sunt species subsistentes, Plures ergo substantiae separatae esse non possunt nisi sint plures species. Adhuc, quaecumque sunt idem specie, differentia autem numero, habent materiam. Differentia autem quae ex forma procedit inducit diversitatem speciei, quae autem ex materia inducit diversitatem secundum numerum ; substantiae autem*

1) Cfr. etiam C. G., l. II, c. 52 ; *Quodl.* 9, art. 4 ad 2^{um} ; *S. Theol.*, 3^a p., q. 17, art. 2, et le texte cité plus haut du *De ente*, c. 6.

2) Cfr. plus haut, p. 27.

2/ p. 123

separatae non habent omnino materiam, neque quae sit pars earum, neque cui uniantur ut formae. Impossibile est igitur quod sint plures unius speciei »¹⁾.

Aux chapitres 57^e et 68^e du même livre 2^{me}, saint Thomas montre comment l'âme intellectuelle peut être forme du corps. Voici le résumé de son idée au chapitre 68^e :

« Ad hoc enim quod aliquid sit forma substantialis alterius duo requiruntur. Quorum unum est ut forma sit principium essendi substantialiter ei cuius est forma ; principium autem dico non effectivum sed formale, quo aliquid est et denominatur ens. Unde sequitur aliud scilicet quod forma et materia conveniant in uno esse ; quod non contingit a principio effectivo cum eo cui dat esse ; et hoc esse est in quo subsistit substantia composita quae est una secundum esse ex materia et forma constans. Non autem impeditur substantia intellectualis per hoc quod est subsistens, esse formale principium essendi materiae, quasi esse suum communicans materiae ; non est enim inconveniens quod idem sit esse in quo subsistit compositum et forma ipsa, quum compositum non sit nisi per formam nec seorsum utrumque subsistat ».

Au chap. 69^e une conclusion est tirée :

« Est enim in anima considerare et ipsius essentiam et potentiam ejus. Secundum essentiam quidem suam dat esse tali corpori ; secundum potentiam vero operationes proprias efficit... Non est autem necessarium si anima secundum suam substantiam est forma corporis quod omnis ejus operatio sit per corpus ac per hoc omnis ejus virtus sit alicujus corporis actus... Jam enim ostensum est quod anima non sit talis forma quae sit totaliter immersa materiae, sed est inter omnes alias formas maxime supra materiam elevata ; unde et operationes producere potest absque corpore, id est quasi non dependens a corpore in operando, quia nec etiam in essendo dependet a corpore. Eodem etiam modo patet quod ea quibus Averrhoes suam opinionem confirmare nititur non probant substantiam intellectualem corpori non uniri ut formam... Quod autem per hoc quod Aristoteles dicit intellectum esse immixtum vel separatum non intendat excludere ipsum esse partem sive potentiam animae quae est forma totius corporis, patet per hoc quod dicit (*De Anima*, 1^o text., com. 92) contra illos qui dicebant animam in diversis partibus corporis diversas sui partes habere. Si tota anima omne corpus continet, convenit et partium unamquamque aliquid corporis continere. Hoc autem videtur impossibile ; qualem enim partem aut quomodo intellectus continebit, grave est fingere ».

¹⁾ Cfr. etiam C. G., l. II, c. 81 ; *ibid.*, c. 75 ; S. Theol., 1^a p., q. 76, art. 1 et art. 2 ad 1^{um}.

Ce texte suppose que l'intelligence est une puissance de l'âme, puissance non étendue et par conséquent incapable d'occuper une partie quelconque du composé humain.

Enfin dans les chap. 73^e et 75^e du l. 2, *C. Gentes*, saint Thomas montre comment les faits d'intelligence humaine sont contraires à la thèse de l'unité de l'intellect possible et même de l'intellect agent :

« *Confitemur enim intellectum possibilem esse unum specie in diversis hominibus, plures autem secundum numerum; ut tamen non fiat in hoc vis quod partes hominis non ponuntur in genere vel specie secundum se, sed solum ut sunt principia totius. Nec tamen sequitur quod sit forma materialis secundum esse dependens a corpore; sicut enim animae humanae secundum suam speciem competit quod tali corpori secundum speciem uniatur, ita haec anima differt ab illa numero solo, ex hoc quod ad aliud numero corpus habitudinem habet; et sic individuantur animae humanae et per consequens intellectus possibilis qui est potentia animae humanae, secundum corpora, non quasi individuatione a corporibus causata* ». *C. G.*, l. II, c. 75.

Dans la *Somme théologique*, p. 1^a, q. 50, art. 4, nous lisons :

« *Ea quae conveniunt specie et differunt numero conveniunt in forma, sed distinguuntur materialiter. Si ergo angeli non sunt compositi ex materia et forma ut dictum est (art. 2^o) sequitur quod impossibile sit esse duos angelos unius speciei sicut etiam impossibile esset dicere quod essent plures albedines separatae aut plures humanitates, cum albedines non sint plures nisi secundum quod sunt in pluribus substantiis* » 1).

Il s'agit encore une fois d'une impossibilité *absolue*.

C'est, d'ailleurs, d'une façon expresse que saint Thomas nous en avertit dans le *De spiritualibus creaturis* (qu. unica, art. 9) :

« *Impossibile est esse unum numero in individuis ejusdem speciei, illud per quod speciem sortiuntur. Si enim duo equi convenirent in eodem secundum numerum quo speciem equi haberent, sequeretur quod duo equi essent unus equus, quod est impossibile* ».

C'est cette même impossibilité que l'on rencontrerait à vouloir multiplier numériquement dans leur espèce des formes séparées.

1) La même idée est développée dans le *De potentia*, q. 9, art. 1 in corp.

Nous le trouvons explicitement affirmé dans la réponse à la quatrième objection de l'article précédent :

« Ad 4^{um} dicendum quod sicut forma quae est in subjecto vel materia, individuatur per hoc quod est esse in hoc, ita forma separata individuatur per hoc quod non est nata in aliquo esse. Sicut enim esse in hoc, excludit communitatem universalis quod praedicatur de multis, ita non posse esse in aliquo. Sicut ergo haec albedo non prohibetur habere sub se multa individua ex hoc quod est albedo, quod pertinet ad rationem speciei ; sed ex hoc quod est in hoc, quod pertinet ad rationem individui, ita natura hujus angeli non prohibetur esse in multis ex hoc quod est natura in tali ordine rerum, quod pertinet ad rationem speciei ; sed ex hoc quod non est nata recipi in aliquo subjecto quod pertinet ad rationem individui ». *De spir. creat.*, qu. unica, art. 8, ad 4^{um}.

Dans le corps de l'article la même idée est ainsi formulée :

« Si autem angelus est forma simplex abstracta a materia, impossibile est etiam fingere quod sint plures angeli unius speciei : quia quaecumque forma, quantumcumque materialis et infima, si ponatur abstracta vel secundum esse, vel secundum intellectum, non remanet nisi una in specie una. Si enim intelligatur albedo absque omni subjecto subsistens, non erit possibile ponere plures albedines, cum videamus quod haec albedo non differt ab alia nisi per hoc quod est in hoc vel in illo subjecto ; et similiter si esset humanitas abstracta non esset nisi una tantum ». *De spir. creat.*, qu. unica, art. 8 in corp.

Citons enfin, car il faut nous borner, ce texte du *De potentia*, qu. 3, art. 10 :

« Cum enim anima non sit composita ex materia et forma (distinguitur enim et a materia et a composito in 2^o *De anima*) distinctio animarum ab invicem esse non posset nisi secundum formalem differentiam, si solum secundum seipsas distinguerentur. Formalis autem differentia diversitatem speciei inducit. Diversitas autem secundum numerum in eadem specie ex differentia materiali procedit : quae quidem animae competere non potest secundum naturam ex qua fit, sed secundum materiam in qua fit. Sic ergo solum ponere possumus plures animas humanas ejusdem speciei, numero diversas esse, si a sui principio corporibus uniantur ut earum distinctio ex unione ad corpus quodammodo proveniat sicut a materiali principio, quamvis sicut ab efficiente principio, talis distinctio sit a Deo. Si vero extra corpora animae humanae fuissent creatae oportuisset eas esse specie differentes, sublato distinctionis materiali principio, sicut et omnes substantiae separatae a Philosophis ponuntur specie differentes ».

Dans les textes analysés jusqu'ici, il a été question de possibilité et d'impossibilité absolue ou métaphysique.

Par contraste, citons quelques textes caractéristiques de saint Thomas où il est parlé de possibilité relative et physique. Il s'agit, on le devine, de la possibilité du miracle.

De potentia (q. 6, art. 1) :

« Absque omni dubio Deus in rebus creatis potest operari praeter causas creatas, sicut et ipse operatur in omnibus causis creatis ut alibi ostensum est ; et operando praeter causas creatas potest operari eosdem effectus quos eisdem mediantibus operatur et eodem ordine, vel etiam alios et alio ordine, et sic potest aliquid facere contra communem et solitum cursum naturae ».

Ibid., ad 3^{um} :

« Licet Deus possit facere contra ordinem qui est unius creaturae ad aliam, quod est quasi naturae particularis respectu ipsius, non tamen potest facere contra ordinem creaturae ad seipsum ».

Ibid., ad 5^{um} :

« Sicut Deus non potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, ita non potest facere ea quae sunt impossibilia in natura, in quantum praedictum impossibile in se claudit, sicut patet quod mortuum vivificare claudit in se contradictionem si ponatur a principio intrinseco naturaliter mortuus ad vitam redire, nam de ratione mortui est quod sit privatus principio vitae, unde Deus hoc non facit, sed facit quod mortuus ab exteriori principio vitam iterato acquirat, quod contradictionem non includit, et eadem ratio est de aliis quae sunt impossibilia naturae, quae facere potest ».

Ad 2^{um} *ibidem*.

« Dicendum quod logicus et mathematicus considerant tantum res secundum principia formalia unde nihil est impossibile in logicis vel mathematicis nisi quod est contra rei formalem rationem. Et hujusmodi impossibile in se contradictionem claudit et sic est per se impossibile. Talia autem impossibilia Deus facere non potest. Naturalis autem applicat ad determinatam materiam ; unde reputat impossibile etiam id quod est huic impossibile. Nihil autem prohibet Deum posse facere quae sunt inferioribus agentibus impossibilia ».

Dans le même traité *De potentia Dei*, q. 1, art. 3 ad 2^{um}, nous lisons :

« Dicendum quod in quolibet impossibili implicatur affirmationem et negationem esse simul *secundum hoc quod est impossibile* ; sed ea quae sunt impossibilia propter defectum potentiae naturalis ut caecum videntem fieri vel aliquid hujusmodi cum non sint impossibilia secundum seipsa, non implicant hujusmodi impossibile secundum seipsa, sed per comparisonem ad potentiam naturalem cui sunt impossibilia, ut si dicamus natura potest facere caecum videntem, implicat praedictum impossibile quia naturae potentia est terminata ad aliquid ultra quod est id quod ei attribuitur ».

Ibid., ad 3^{um} :

« Dicendum quod impossibilia rationalis philosophiae non sunt secundum aliquam potentiam sed secundum seipsa ; quia ea quae sunt in rationali philosophia, non sunt applicata ad materiam vel ad aliquas potentias naturales ».

Dans la *Somme théologique* (1^a p., q. 25, art. 3 in corp.), saint Thomas écrit finement :

« Ea quae contradictionem implicant sub divina potentia non continentur quia non possunt habere possibilitium rationem. Unde convenientius dicitur quod ea non possunt fieri quod Deus non possit ea facere ».

Ibid., ad 4^{um} :

« Dicendum quod possibile absolutum non dicitur neque secundum causas superiores, neque secundum causas inferiores sed secundum seipsum. Possibile vero quod dicitur secundum aliquam potentiam nominatur possibile *secundum proximam causam*. Unde ea quae *immediate* nata sunt fieri a Deo ut creare, justificare et hujusmodi dicuntur possibilia secundum causam superiorem. Quae autem nata sunt fieri a causis inferioribus dicuntur possibilia secundum causas inferiores. Nam secundum conditionem causae proximae effectus habet contingentiam vel necessitatem. In hoc autem reputatur stulta mundi sapientia quia ea quae sunt impossibilia naturae, etiam Deo impossibilia iudicabat ».

Enfin, dans la *Somme contre les Gentils*, l. 3, c. 99, nous lisons :

« Si ergo per aliquam virtutem creatam fieri potest ut ordo naturalis mutetur ab eo quod est frequenter ad id quod est raro, absque mutatione Providentiae divinae, multo magis divina virtus quandoque aliquid facere potest, sine Provi-

dentiae suae praejudicio, praeter ordinem naturalibus inditum rebus a Deo. Hoc enim ipsum ad suae virtutis manifestationem facit interdum ; nullo enim modo melius manifestari potest quod tota natura divinae subjecta est voluntati quam ex hoc quod quandoque ipse praeter ordinem naturae aliquid operatur ; ex hoc enim apparet quod ordo rerum processit a Deo non per necessitatem naturae sed per liberam voluntatem. Nec debet haec ratio frivola reputari quod Deus aliquid faciat in natura ad hoc quod Deus se mentibus hominum manifestet, quum supra (cap. 17) ostensum sit quod omnes creaturae corporales ad naturam intellectualem ordinantur quodammodo sicut in finem. Ipsius autem intellectualis naturae finis est divina cognitio ut in superioribus est ostensum. Non est ergo mirum si, ad cognitionem de Deo intellectuali naturae praebendam, fit aliqua mutatio in natura corporali ».

Au chapitre suivant, pour illustrer son idée, saint Thomas se sert de la comparaison suivante (C. G., 1. 3, c. 100, c.) :

« In agentibus etiam corporalibus, hoc videtur quod motus qui sunt in istis inferioribus corporibus ex impressione superiorum non sunt violenti neque contra naturam, quamvis non videantur convenientes motui naturali quem corpus inferius habet secundum proprietatem suae formae ; non enim dicimus quod fluxus et refluxus maris sit motus violentus quum sit ex impressione caelestis corporis, licet naturalis motus aquae sit solum ad unam partem, scilicet ad medium. Multo igitur magis quidquid a Deo fit in qualibet creatura non potest dici violentum neque contra naturam ». *cf p. 139*

Ces mêmes idées sur la possibilité physique et métaphysique se rencontrent dans le « *De unitate intellectus contra Averroïstas* » de saint Thomas. Nous aurons à nous en occuper désormais en vue d'expliquer un texte fort embarrassant à première lecture :

« Essentiale est enim animae quod corpori uniatur, sed hoc impeditur per accidens non ex parte sua, sed ex parte corporis quod corrumpitur : sicut per se competit levi esse sursum, et hoc est levi esse ut sit sursum ut Aristoteles dicit in VIII^o Phys. ; contingit tamen propter aliquod impedimentum quod non sit sursum.

Ex hoc etiam patet solutio alterius rationis. Sicut enim quod habet naturam ut sit sursum et quod non habet naturam ut sit sursum specie differunt, et tamen idem numero et specie est quod habet naturam ut sit sursum, licet quandoque

sit sursum et quandoque non sit sursum propter aliquod impedimentum, ita differunt specie duae formae quarum *una habet naturam ut uniatur corpori, alia vero non* ; sed tamen unum et idem numero et specie esse potest habens naturam ut uniatur corpori, licet quandoque actu sit unitum, quandoque non actu unitum propter aliquod impedimentum » (*De unitate intellectus*. Edit. de Maria, p. 467).

« Sic igitur diligenter consideratis fere omnibus verbis Aristotelis quae de intellectu humano dixit, apparet eum *hujus fuisse sententiae quod anima humana sit actus corporis et quod ejus pars sive potentia sit intellectus possibilis* » (*Ibid.*, p. 469).

« Potest etiam hoc concludi ex hoc quod hic homo in aliqua specie collocatur. Speciem autem nunquam sortitur aliquid nisi ex forma. Id igitur per quod hic homo speciem sortitur est forma. Unumquodque autem ab eo speciem sortitur quod est principium propriae operationis speciei. Propria autem operatio hominis in quantum est homo est intelligere : per hoc enim differt ab aliis animalibus ; et ideo in hac operatione Aristoteles felicitatem ultimam constituit. Principium autem quo *intelligimus est intellectus ut Arist. dicit* ¹⁾. *Oportet igitur ipsum uniri corpori ut formam* : Non quidem ita quod ipsa intellectiva potentia sit alicujus organi actus : sed quia est virtus animae quae est actus corporis physici organici » (*Ibid.*, p. 477 et seq.).

« Individuae ergo sunt substantiae separatae et singulares, non autem individuantur ex materia sed ex hoc ipso quod non sunt natae in alio esse et per consequens nec participari a multis. *Ex quo sequitur quod si aliqua forma nata est participari ab aliquo, ita quod sit actus alicujus materiae, illa potest individuari et multiplicari per comparisonem ad materiam* » (*Ibid.*, p. 485).

Voilà la condition absolument prérequise pour toute multiplication dans l'espèce : *Etre forme reçue dans une matière*. A défaut de cela il est contradictoire que la multiplicité soit réalisée sans que soient également diverses, les perfections spécifiques. Toute forme pure, subsistant en elle-même, est individuée spécifiquement.

Saint Thomas continue :

« Jam autem supra ostensum est, quod intellectus est unitus animae quae est actus corporis. In multis igitur corporibus sunt multae animae, et in multis animabus sunt multae virtutes intellectuales *quae vocantur intellectus* ²⁾ : nec propter hoc sequitur quod intellectus sit virtus materialis ut supra ostensum est » (*Ibid.*, p. 485).

¹⁾ Cfr. notre note p. 95.

²⁾ Voir notre remarque p. 95.

Voici l'endroit auquel ces derniers mots font allusion.

« Si autem contra hoc objiciatur quod potentia animae non potest esse immaterialior aut simplicior quam ejus essentia, optime procederet si essentia animae humanae sic esset forma materiae quod non per esse suum esset, sed per esse compositi, sicut est de aliis formis, quae secundum se nec esse nec operationem habent praeter communicationem materiae, quae propter hoc *immersae materiae* dicuntur. Anima autem humana, quia secundum suum esse est forma, cui aliquantulum communicat materia non totaliter comprehendens ipsam, eo quod major est dignitas hujus formae quam capacitas materiae; nihil prohibet quin habeat aliquam operationem vel virtutem ad quam materia non attingit » (*Ibid.*, p. 479).

Saint Thomas reprend (p. 485) :

« Si quis autem objiciat, quod si multiplicantur secundum corpora, sequitur quod destructis corporibus non remanent multae animae, patet solutio per ea quae dicta sunt. Unumquodque enim sic est ens sicut est unum ut dicitur in IV^o *Metaph.* Sicut igitur esse animae est quidem in corpore, inquantum est forma corporis, nec est ante corpus, tamen destructo corpore adhuc remanet in suo esse : ita unaquaeque anima remanet in sua unitate et per consequens multae animae in sua multiplicitate ».

Jusqu'ici, par conséquent, nous ne pouvons que constater une concordance parfaite dans l'enseignement de saint Thomas depuis les débuts de sa carrière scientifique jusqu'en 1270, date à laquelle il écrit contre Siger de Brabant et les Averroïstes parisiens, son traité « *De unitate intellectus* ».

De l'avis de beaucoup de philosophes voici pourtant dans ce concert métaphysique une note fort discordante. Plusieurs, à défaut d'autre explication recevable, voudraient l'attribuer à la mauvaise humeur du docteur catholique, poussé à bout par les audacieuses affirmations des partisans médiévaux de la double vérité. Voici le passage incriminé :

« Valde autem ruditer argumentantur ad ostendendum quod Deus facere non posset quod sint multi intellectus ejusdem speciei, credentes hoc includere contradictionem. Dato enim quod non esset natura intellectus quod multiplicaretur, non propter hoc oporteret quod intellectum multiplicari includeret contradictionem. Nihil enim prohibet aliquid non habere in sua natura causam alicujus, quod tamen habet illud ex alia

causa ; sicut grave habet ex sua natura quod non sit sursum ; tamen grave esse sursum non includit contradictionem ; sed grave esse sursum secundum suam naturam, contradictionem includeret. Sic ergo intellectus si naturaliter esset unus omnium quia non haberet naturalem causam multiplicationis, posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa ; nec esset implicatio contradictionis. Quod non tantum dicimus propter propositum ; sed magis ne haec argumentandi forma ad alia extendatur : Sic enim possent concludere, quod Deus non potest facere quod mortui resurgant, et quod caeci ad visum reparentur ». *Ibid.*, p. 485 et seq.

Au commentaire de Sylvius in 1am part. S. Thomae, q. 50, art. 4 (*Antverpiae apud Jacobum Memsium 1673^o*), nous lisons :

« Per absolutam Dei potentiam possent creari plures angeli ejusdem speciei qui solo numero differrent ; quod probatur partim quia hoc nullam involvit contradictionem, cum Deus possit distinctionem numericam aliter inducere quam vel per ordinem ad materiam, vel per modum hominibus cognitum ; partim quia nihil obstat (si absoluta Dei potentia spectatur) quominus Deus annihilare possit vel omnes vel aliquos spiritus angelicos, et eorum loco alios creare, per omnia consimiles in natura, atque adeo ejusdem speciei cum eis qui nunc sunt... Quare, quod B. Thomas tum hoc tum aliis locis, dicit impossibile ut plures intelligentiae ejusdem speciei, pluraque individua producantur quae nullum ordinem sive habitudinem importent ad materiam vel ad corpus, etsi quidam interpretentur dictum de absoluta et omnimoda impossibilitate, potius tamen cum Aegidio Romano et Capreolo in 2^o Sent, Bannesio, Cumel, Ripa, ad praesentem quaestionem, intelligendum putamus de *impossibilitate secundum potentiam Dei ordinariam, et secundum eum rerum creatarum cursum vel ordinem qui nunc cognoscitur esse. Confirmarique potest haec interpretatio ex opusc. XVI^o ubi S^{us} Doctor ita habet : Valde ruditer etc.* ».

Sylvius cite alors le passage que nous avons transcrit plus haut. Il continue :

« Ex quibus satis evidens est eum habere pro absurdo quod sit impossibile velut contradictionem implicans, multiplicari individua quae nec materiam nec naturalem habent causam suae multiplicationis ; et propterea quando ipse

docuit hoc esse impossibile, non de tali impossibilitate loquutus est sed solum de impossibilitate secundum potentiam ordinariam. Ne quis autem respondeat B. Thomam eo loco tantum loqui contra eos qui negant posse esse plures intellectus, ac per consequens *plures animas ejusdem speciei in diversis hominibus*, dicendum est ipsum sine dubio contra tales loqui, ea autem occasione non tantum ait posse esse plures intellectus in diversis hominibus, sed aliquid addit amplius, nimirum quod etiamsi naturaliter solum esset unus intellectus omnium eo quod nulla esset naturalis causa ipsum multiplicandi, posset tamen multiplicari a Deo ; perpendenda enim sunt haec verba : « *Dato quod non esset de natura intellectus quod multiplicaretur non propter hoc oporteret quod intellectum multiplicari includeret contradictionem* ». Et rursus ita : « *Sic ergo intellectus si naturaliter esset unus omnium quia non haberet naturalem causam multiplicationis ; posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa, nec esset implicantia contradictionis* ».

Ex quibus patet eum non loqui de intellectu prout modo est, sed generaliter prout consideraretur non habere naturaliter causam suae multiplicationis. Cum ergo intellectus humanus, eo casu posito, ejusdem rationis esset (quoad causam multiplicationis attinet) ac modo est angelicus, sicut censet non futurum tunc ullam contradictionis implicantiam, quominus intellectus humanus ex causa supernaturali multiplicaretur, ita existimandum est eum sentire de intellectu angelico, qui etsi naturaliter non habeat causam suae multiplicationis per causam tamen supernaturalem Deum scilicet possit multiplicari. Unde subjungit : « Quod non tantum dicimus propter propositum sed magis ne haec argumentandi forma ad alia extendatur ».

« Quod si quis prorsus contendat B. Thomam locutum fuisse de potentia Dei absoluta, quando dixit non posse esse plures angelos solo numero differentes et existimasse quod contradictionem implicet, esse plures intelligentias ejusdem speciei, quamquam illi non assentiamur, monendum tamen duximus nullam idcirco notam doctrinae Sⁱ Dⁿⁱ posse inuri quemadmodum inurere saepe quidam anno 1623^o dum pro Scoto Scotique vindice, scripsit apologiam contra quam anno 1624^o aliam in scholis nostris diximus, ac in lucem deinde emisimus pro Sⁱ nostri injuste impetiti defensione. Neque enim a Summo Pontifice vel ab Ecclesia quidquam extat definitum, sitne res ea possibilis an impossibilis, sed tanquam problema varie disputatur a Doctoribus etiam modernis ».

Neque refert quod inter articulos Parisiis damnatos iste unus circumferatur quod Deus non potest facere plures intelligentias ejusdem speciei, contra fratrem Thomam.

Imprimis enim istorum articulorum condemnatio neque a Pontifice, neque ab ullo legitimo concilio est approbata.

2^o In quantum tangere potest doctrinam Sⁱ Thomae fuit revocata et annullata anno 1325^o per Stephanum episcopum parisiensem, idque de consilio Decani et

Capituli, aliorumque plurimorum virorum doctorum quemadmodum in dicta nostra apologia ostendimus.

3^o Illa condemnatio valde suspecta est, ut ibidem late probavimus, cum eo anno quo dicitur per episcopum parisiensem Stephanum nomine facta, nimirum 1276^o, neque ullus fuerit parisiensis episcopus istius nominis, neque B. Th. potuerit quidquam debuisse, non enim vixit plus quam annos quinquaginta mortuus autem est anno 1274^o ».

Il y a dans ce commentaire des erreurs tant historiques que doctrinales. Nous les relèverons dans la suite.

Intéressant aussi à notre point de vue est le commentaire de Sylvestre de Ferrare (*C. Gentes*, l. II, com. in cap. 93^o sub n^o 5) :

« Ad hoc dicendum primo quod non procedit haec ratio ad probandum non posse esse plures substantias intellectuales in una specie, tamquam scilicet implicet contradictionem, quia hoc non est de mente Sⁱ Thomae ut *haberi potest ex tractatu contra Averroïstas*, ubi solvendo rationem qua arguebatur Deum non posse multiplicare intellectus, tamquam illud contradictionem implicet dicit, quod quamvis intellectus non haberet naturalem causam multiplicationis, posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa : nec esset implicatio contradictionis. Puto enim secundum mentem ejus tenendum esse, *per divinam potentiam absolute posse esse plures angelos ejusdem speciei, etiam stante hoc ordine universi*, et fortassis de facto sunt in una specie plures, licet nobis causa distinctionis eorum non sit manifesta. Quod autem aliquando (*ut hic in aliquibus rationibus et in 1^a p., q. 50, art. 4*) dicatur quod hoc impossibile, interpretari possumus, quod est impossibile non simpliciter, *sed quantum ad modos multiplicationis nobis notos*, quantum ad modum multiplicationis numeralis, nobis ab Aristotele VII^o et XII^o Metaph. traditum ».

Ce passage nous paraît d'autant plus étrange que le Commentateur ferrarais répond très bien à la difficulté scotiste suivante :

« Potes! Deus hunc angelum annihilare et iterum istam speciem de novo producere in alio individuo, non autem in eodem, secundum illos qui dicunt quoniam homo non posset idem numero resurgere nisi eadem numero anima intellectiva remaneret ».

Le Ferrarais s'exprime comme suit :

« Ad 3^{um} dicitur quod si Deus annihilaret angelum et eandem speciem de novo

produceret, etiam eundem angelum numero recrearet. Non enim negamus idem numero posse per divinam potentiam reparari. Quod autem dicitur quod homo non posset resurgere nisi eadem anima numero remaneret, verum est, non quia non possit Deus animam annihilatam eadem numero reparare, sed quia si annihilaretur et postmodum de novo produceretur, non esset proprii hominis resurrectio sed recreatio nova ».

A propos des trois articles condamnés à Paris, François Silvestre de Ferrare écrit :

« Ad ultimum dicitur 1^o quod illos articulos revocavit Stephanus parisiensis episc. anno domini 1325^o, in quantum tangunt doctrinam Sⁱ Thomae. Dicitur 2^o quod doctrina Sⁱ Thomae approbata est per Dominum Urbanum papam V^{um} et Joannem XXII imo ab Urbano in Extrav. *Laudabilis Deus in Sanctis suis*, mirifice est commendata tamquam veridica et catholica imo et mandavit, ut eam conaretur totis viribus Tolosona universitas ampliare, ideo de illis articulis non est nobis curandum. Dicitur 3^o quod illi articuli sunt directe contra doctrinam commentatoris tenentis non posse intellectum humanum multiplicari secundum numerum propter ejus immaterialitatem. Unde sensus 1ⁱ articuli est quod est error dicere quod quia intelligentiae non habent materiam tamquam scilicet partem suae substantiae, Deus non posset plures ejusdem speciei facere. Similiter secundus et tertius est intelligendus de materia quae est pars rei multiplicabilis : vel etiam omnes intelligendi sunt de materia a qua forma secundum esse dependet. Nullum autem istorum modorum assignamus nos pro causa in multiplicationis substantiarum separatarum immaterialitatem scilicet non esse ipsas compositas ex materia et forma aut non dependere a materia secundum esse, sed esse eas omnino a materia separatas, quia videlicet neque sunt compositae ex materia et forma ; neque dependent a materia secundum esse, neque sunt formae aliquo modo dantes esse materiae. Dicitur ultimo quod isti articuli ponuntur contra ponentes quod absolute divinae omnipotentiae repugnat producere plura individua in natura immateriali, nos autem hoc non dicimus ut patuit. Unde dicti articuli non sunt contra mentem Sⁱ Thomae » 1).

1) Saint Thomas, dans le texte commenté, distingue très bien les formes séparées et l'âme humaine qui possède également l'intelligence : « Substantiae autem separatae non habent *omnino* materiam neque quae sit pars earum [il y aurait dépendance intrinsèque à l'égard de la matière et cela répugne à toute intelligence] neque cui uniantur ut formae ». [La forme séparée n'est pas forme substantielle de la matière comme l'âme humaine *quae aliquo modo dat esse materiae*, suivant l'expression du Ferrarais].

Ces données historiques et ce commentaire sont inexacts en plusieurs points.

Voici quelques textes complémentaires qui achèveront de faire connaître, au sujet de la question qui nous occupe, l'opinion du Cardinal Cajetan ¹⁾).

Tout d'abord, au sujet de la condamnation de Paris, le célèbre Commentateur formule ainsi la difficulté d'après D. Scot :

« Arguit idem in quolibet. quaest. 2^a quod praedicta opinio est damnata Parisiis in pluribus articulis. Primus art. est : Si quis dixerit Deum non posse multiplicare formas sine materia, error. 2^{us} : Si quis dixerit formam non recipere divisionem sine materia, error. 3^{us} : Quod quia intelligentiae non habent materiam, Deus non possit ejusdem speciei facere plures, error.

Quod si dicatur, inquit Ant. Trombeta, quod ista sententia non est damnata ubique, dato quod Parisiis sic sit : contra, nam sententia damnata in aliqua universitate famosa ubique est damnata aut suspecta de haeresi, non solum auctoritate dioecesani, sed etiam auctoritate domini papae ut patet Extravag. *De haereticis*, cap. *Ad abolendum* » (Comm. *De Ente et Essentia*, c. V, q. 10).

Les références que les Scotistes donnent aux œuvres thomistes, sont les suivantes :

De Spirit. creaturis, art. 8 ; *C. G.*, q. 3 ; 1^a p., q. 50, art. 4 ; XII^o *Metaph.*, text. 4.

Voici la réponse que le célèbre Commentateur fait à cette difficulté :

« 1^o Argumentum procedit ex malo intellectu art. parisiensium ; illi enim sunt contra Averroïstas qui animam intellectivam non multiplicabilem numero dicunt, quia est forma immaterialis, unde sensus primi articuli est : Si quis dixerit Deum non posse multiplicare formas sine materia idest sine dependentia a materia, error. Similiter secundi. Si quis dixerit formas non recipere divisionem sine materia idest sine dependentia a materia, error. Similiter tertii : Quod quia intelligentiae non habent materiam Deus non posset ejusdem speciei facere plures, error, non habent materiam idest dependentiam a materia, vel non posset idest ex impotentia Dei procederet).

¹⁾ Cfr. plus haut, pp. 98, 99 et 100.

²⁾ Pour saint Thomas, bien que l'âme rationnelle soit forme, son être n'est pas dépendant de la matière.

Vel dicatur 2° quod articuli parisienses in quantum tangunt vel tangere videntur doctrinam Sⁱ Thomae revocati sunt per D^{num} Stephanum episc. paris. apud Bertiliacum, anno Domini 1325°, die Jovis ante Sacros Cineres ut patet in litteris quae incipiunt : Magistra rerum experientia certis indiciiis evidenter demonstrat.

Dicitur 3° quod cum SS^{mus} Urbanus papa V^{us} doctrinam S. Th. approbaverit in Extrav. quae incipit : *Laudabilis Deus in Sanctis Suis*, mirum est quomodo audeant contra romanae Ecclesiae approbationem reducere articulos parisienses etc. » (*De ente et essentia Sⁱ Thomae commentaria*, c. 5, q. 10).

Pour ce qui regarde la difficulté tirée de la création de l'ange, de sa destruction et du pouvoir divin de le multiplier numériquement dans son espèce, voici quelle est la réponse de Cajetan :

« In casu illo *reparetur necessario idem numero angelus*. Ex eodem enim Gabriel est hic et Gabriel. Nec est verum quod apud nos Deus non possit idem numero reparare, licet dicamus quod si in resurrectione non resumeretur eadem anima numero quae non annihilata esse debet, si resurrectionis ratio salvanda est, non esset idem homo numero, cum quo stat idem numero posse reparari a Deo » (Cfr. loco citato superius. Resp. ad tertium).

La raison qui vaut pour les Anges ne vaut pas pour l'âme rationnelle, car, comme dit Cajetan au même endroit :

« Non est simile de intelligentiis et animabus intellectivis quoad hoc ; quia animae sunt partes speciei corporibus unibiles, non autem intelligentiae ».

Au chap. 6^e, q. 14^e, la même idée reçoit ces développements :

« Unde cum anima in eo quod talis, essentialiter sit actus corporis physici, propriis differentiis dividitur per hoc quod actus talis corporis vel talis ; et iterum actus talis corporis, puta humani propriis differentiis dividitur (materialibus tamen) per hoc quod est hujus corporis vel illius. Individuantur ergo ipsae animae commensurationibus substantialibus non absolutis a receptivis : sicut et ipsae animae essentialiter sunt non absolutae a perfectibilibus corporibus earum receptivis. Et non considerare hoc, est causa erroris eorum, *qui de omnibus volunt eodem modo judicare* (ut sunt Scotistae) quibus, dum non considerant proprias rerum naturas, et *res suis conceptibus adaequare volunt*, accidit ut de omnium individuatione eandem proferant sententiam, et in eorum numero sint, de quibus dicitur 2° Caeli textu 80°, quod quaerunt usquequo non habeant contradicere sibi ipsis ».

Voilà certes la critique principielle de tout idéalisme et de tout formalisme.

Ajoutons encore ce passage très substantiel :

« Duæ enim animæ separatae non distinguuntur formaliter sed per materiam, licet sint purae formae a materia abstractae. Aliud enim est dicere : Omnis distinctio *formalis* est specifica, aliud omnis distinctio *formarum*. Distinctio enim *formalis*, cum sit illa, quae ex principiis definitivis constat, specifica est : quaecumque enim habent diversas definitiones specie differunt, cum saltem differentias ultimas habeant non easdem, quarum diversitas sufficit ad diversitatem specificam : sed talis non est inter animam Socratis et Platonis ; habent siquidem eandem definitionem. Distinctio autem formarum cum sit, undecumque inter formas divisio accidat, in duabus animabus, separat idest invenitur ex hoc quod diversis corporibus coaptatae sunt. Unde non est similis ratio de eis et de aliis substantiis separatis, quae corporibus unibiles non sunt ».

Voilà ce que ne veulent pas comprendre les Averroïstes.

Il est temps de mettre au point ces différentes données.

Le *De anima intellectiva*, l'œuvre la plus importante de Siger de Brabant, a été publié par le P. Mandonnet, O. P., comme appendice à sa remarquable étude : *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle* ¹⁾. Ce manifeste averroïste avait vu le jour selon toutes les probabilités, en 1270 ²⁾. Saint Thomas le réfute dans un sermon qui vraisemblablement aurait été fait à Paris le 20 juillet de la même année, 3^e dimanche après la fête des saints apôtres Pierre et Paul ³⁾, et surtout dans le *De unitate intellectus* qui parut également en 1270 ⁴⁾.

¹⁾ 1^{re} édit., Fribourg, 1899; 2^{me} édit. (Les Philosophes Belges), Louvain. Institut supérieur de philosophie de l'Université. Tome VI, *Siger de Brabant* (Etude critique), 1911; Tome VII, *Siger de Brabant* (Textes inédits), 1908.

²⁾ Cfr. *Siger de Brabant* (Etude critique), *op. cit.*, pp. 102 à 112 et pp. 132 à 136.

³⁾ S. Thomae opera, édit. Fretté, tome 32, p. 676. Uccelli. *Si Thomae Aquinatis et Si Bonaventurae Balneoregriensis sermones anecdoti*, Mutinae, 1869, p. 71. Voir *Siger de Brabant* (Etude critique), *op. cit.*, p. 109.

⁴⁾ S. Thomae opera, édit. Fretté, op. 22; édit. rom., op. 16. Contraire-

Le mercredi après la fête du bienheureux Nicolas d'hiver (10 décembre 1270), le Seigneur Etienne, Evêque de Paris, condamnait, entre autres, les propositions suivantes :

« Il n'y a numériquement qu'une seule intelligence pour tous les hommes »¹⁾.

« Il est faux ou impropre de dire que c'est l'homme qui comprend ».

« L'âme qui est la forme de l'homme comme tel se corrompt par la mort ».

« Dieu ne peut donner l'immortalité ou l'incorruptibilité à une chose corruptible ou mortelle »²⁾.

C'est dans les chapitres 3, 7 et 8 du *De anima intellectiva* que Siger veut établir l'unité numérique de l'intelligence dans l'espèce humaine³⁾. Voici le texte auquel particulièrement saint Thomas fait allusion dans son *De unitate intellectus*⁴⁾ :

« Quod si quis dicat : cum sit anima intellectiva aliqua in me, Deus potest facere aliam similem ei (Vienne : *sibi similem*)⁵⁾, et erunt plures. Dicendum quod

ment à l'habitude d'alors de ne pas citer les contemporains, Siger nomme à différentes reprises Thomas d'Aquin et Albert de Cologne. Dans le *De anima intellectiva* il les appelle « *praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas* », cfr. *Siger de Brabant* (Textes inédits), p. 152., l. 12. Voir aussi *Siger de Brabant* (Etude critique), p. 110 surtout la note 3, et spécialement pp. 175 à 180. M. P. Doncoeur considère comme plus probable que saint Thomas dans son *De unitate intellectus* « attaque avec Siger d'autres Averroïstes auxquels il semble accorder plus d'attention qu'à l'auteur du *De anima intellectiva* » (« Revue des sciences philosophiques et théologiques », IV, 1910, p. 502). Le P. Mandonnet, O. P., n'admet pas cette manière de voir (Cfr. *Siger de Brabant*. Etude critique, p. 313).

¹⁾ Au début du *De unitate intellectus*, S. Thomas écrit : « Inolevit siquidem jamdudum circa intellectum error apud multos ex dictis Averrois sumens exordium qui asserere nititur intellectum quem Aristoteles possibilem vocat, ipse autem inconvenienti nomine materialem, esse quandam substantiam secundum esse a corpore separatum et aliquo modo uniri ei ut formam et ulterius quod intellectus possibilis sit unus omnium ».

²⁾ Cfr. *Siger de Brabant* (Etude critique), *op. cit.*, p. 111 et seq.

³⁾ Voir S. Thomas, C. G., l. 2, c. 56 à 81. — Cfr. *Siger de Brabant* (Etude critique), *op. cit.*, pp. 132 à 136.

⁴⁾ *De unit. intell. contra Averroïstas*. Edit. de Maria, p. 484.

⁵⁾ Vienne. *Biblioth. des Dominicains*, mss. n° 120.

Deus non potest contradictoria et opposita. Similiter, nec potest Deus facere quod sint plures homines quorum quilibet sit iste Socrates. Sic enim faceret quod ipsi essent plures homines et unus, plures et non plures, et unus et non unus. Quod si anima intellectiva de sui ratione est aliquid individuatum, per se subsistens et sicut Socrates, facere aliam animam intellectivam ejusdem speciei cum aliqua quae nunc est, esset illam factam esse aliam et eandem cum alia. In separatis enim (Vienne : *autem*) a materia, individuum est ipsa sua species ; et ideo aliud individuum esse sub specie est et (Paris : *etiam*) ¹⁾ ipsum contrarium sub alio individuo, quod est impossibile » ²⁾.

L'argument est ainsi formulé ³⁾ :

« Secundo sic. Nulla natura per (Paris : *sub*) se subsistens, abstractum esse habens a materia, et sic de se individuata, potest habere individua plura numero differencia. Sed anima intellectiva per se subsistens est (Vienne — *est*), esse habens abstractum a materia, et sic de se individuata. Ergo (Vienne : *igitur*) non potest habere individua plura sub una specie.

Major hujus rationis sic declaratur (Vienne : *determinatur*). Si homo de sui ratione esset (Paris : *est*) iste, seu Socrates, sicut (Vienne : *sic*) non possunt esse plures homines quorum quilibet sit Socrates, seu iste homo, sic nec (Paris : *non*) possent esse plures homines. Nunc autem si homo esset per se subsistens abstractum a singularibus, homo de sui ratione haberet esse individuatum. Omnis ergo (Vienne : *igitur*) forma per se subsistens, non habens esse materiale, de sui ratione est individuata ; et cum nihil individuatum possit esse commune pluribus, nulla forma liberatum esse habens (Vienne : *habens esse*) a materia potest esse communis pluribus individuis ; ita quod secundum hoc in qualibet specie separatarum intelligentiarum a materia, non est nisi unica (Vienne : *una*) numero intelligentia, in quo et consenserunt omnes philosophi. Unde PLATO ideas faciens et species rerum materialium separatas a materia, in una specie unicum (Vienne : *unum*) posuit individuum (Vienne : *unum individuum ponit*) ».

Pour Siger l'âme intellectuelle n'a rien de commun avec l'âme végétativo-sensitive qui est forme du corps. L'âme intellectuelle étant immatérielle, est entièrement séparée du corps quant à sa nature et à son être. Elle ne lui est unie que dans son opération. C'est une union accidentelle et intermittente que Siger déclare pourtant intrinsèque, parce que l'intelligence est un moteur intrin-

¹⁾ Paris. *Biblioth. nation.* Latins, n° 16133.

²⁾ *Siger de Brabant* (Textes inédits), p. 166.

³⁾ Cfr. Mandonnet, *Siger de Brabant* (Textes inédits) p. 165.

sèque au corps ¹). L'âme intellectuelle n'ayant pas d'opération en dehors de celle qu'elle exerce dans son union avec le corps et les individus se perpétuant sans fin, le problème de l'âme séparée du corps n'existe pas pour les Averroïstes ²).

Le texte suivant de Siger, tiré des *Impossibilia* qui furent publiés intégralement pour la première fois par Cl. Baeumker, fait voir en lui le négateur de la liberté créatrice et le défenseur de l'éternité du monde humain actuel :

« *Intelligentia dependet in esse suo ex extrinseco sicut ex causa, et privata causa esse alicujus, sequitur ipsum non esse. Unde si primum non sit, intelligentia non erit. Unde (quia) autem intelligentia caret potentia ad non esse, ita quod ipsam non esse habet naturam impossibilis, non tantum quia suam causam non esse est impossibile, sed naturam impossibilis ex se: hinc est quod quocumque extrinseco vel defectu extrinseci non fiet non ens; ita quod privata causa esse, intelligentiae simul accidunt opposita, scilicet esse et non esse, quod cum sit impossibile, impossibile est eam privari habitudine ad causam suam qua semper sit. Hoc autem dicimus secundum sententiam philosophorum » ³).*

D'après saint Thomas, cette nécessité des formes indépendantes de la matière est *purement hypothétique* et *nullement absolue*. Étant donné qu'elles sont, d'elles-mêmes elles ne peuvent cesser d'être; mais si elles sont essentiellement dépendantes, ce que Siger admet, il s'ensuit immédiatement qu'il n'est pas contradictoire qu'elles ne soient pas ⁴).

Un peu avant la condamnation de 1270, Gilles de Lessines avait transmis à Albert le Grand quinze propositions sur lesquelles il demandait l'avis de son ancien Maître. Les deux dernières visaient

¹) Cfr. *Siger de Brabant* (Etude critique), *op. cit.*, p. 175.

²) Cfr. *Siger de Brabant* (Etude critique), *op. cit.*, pp. 168 à 170. Comparer *Averrois com. in IIIum de Anima*. Venetiis, 1560.

³) Cfr. Cl. Baeumker, *Die Impossibilia des Siger von Brabant*, « Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters ». Band IV, Heft VI, Münster 1898, p. 7. Les *Impossibilia* sont édités également par le P. Mandonnet, O. P., *op. cit.*, pp. 71 à 94. Le texte que nous citons est à la p. 77. Pour ce qui regarde la discussion relative à l'authenticité des *Impossibilia*, voir *Siger de Brabant* (Etude critique), ch. 6, pp. 113 à 127.

⁴) Cfr. S. Thomas, *S. theol.*, 1^a p., q. 19, art. 3; *C. Gentis*, l. 1, c. 83.

l'enseignement thomiste sur l'unité des formes et la simplicité des anges. L'évêque de Paris condamna seulement les treize premières ¹⁾).

Le 7 mars 1277, jour anniversaire de la mort de Thomas d'Aquin, l'évêque de Paris fut prié par le pape Jean XXI de faire une enquête sur 219 articles péripatéticiens, soit qu'ils fussent averroïstes de tendance ou simplement opposés au platonisme traditionnel d'une partie du monde théologique. L'occasion s'offrait trop belle aux adversaires de l'École albertino-thomiste pour ne pas en profiter. Une vingtaine de propositions condamnées atteignent plus ou moins directement l'enseignement thomiste, surtout l'unité du monde, la localisation des substances séparées, le déterminisme par rapport à certains objets volontaires, l'individuation dans les espèces spirituelles et matérielles, l'excellence de l'âme et de son opération intellectuelle en dépendance des conditions du corps ²⁾. C'est de ces propositions qu'il était question chez Sylvius, le Ferrarais et Cajetan dans des textes que nous avons cités ³⁾.

L'unité de la forme substantielle, théorie commune à S. Thomas

¹⁾ Cfr. M. De Wulf, (Les Philosophes Belges), *Le traité « De unitate formae » de Gilles de Lessines*, p. 64. Voir la réponse de Maître Albert, dans le *De quindecim problematibus*, publié par le P. Mandonnet, O. P. *Siger de Brabant* (Textes inédits), pp. 28 à 52, et (Etude critique), pp. 105 à 108 et p. 260.

²⁾ Voir la liste des propositions condamnées dans le P. Mandonnet, O. P. (Textes inédits), pp. 173 à 191. Elle avait été publiée d'abord par Denifle et Chatelain, *Chart. univ. paris.* Paris, 1839, tome I.

³⁾ Voici quelques-unes de ces propositions :

Prop. 27 : Quod Deus non potest facere plures animas in numero.

Prop. 81 : Quod quia intelligentiae non habent materiam, Deus non posset facere plures ejusdem speciei.

Prop. 96 : Quod Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia.

Prop. 97 : Quod individua ejusdem speciei differunt sola positione materiae ut Socrates et Plato et quod forma humana existente in utroque eadem numero, non est mirum si idem numero est in diversis locis.

Prop. 123 : Quod intellectus agens est quaedam substantia separata superior ad intellectum possibilem ; et quod secundum substantiam, potentiam et operationem est separatus a corpore, nec est forma corporis humani.

Prop. 124 : Quod inconueniens est ponere aliquos intellectus nobiliores aliis, quia cum ista diversitas non possit esse a parte corporum, oportet quod sit a parte intelligentiarum, et sic animae nobiles et ignobiles

et à Siger avait été condamnée à Oxford par l'archevêque de Cantorbéry, Kilwardby, O. P. (18 mars 1277). L'évêque de Paris voulait faire adopter la condamnation dans son diocèse. Les cardinaux qui gouvernaient l'Eglise pendant la vacance apostolique, l'engagèrent à n'en rien faire. En 1278, Kilwardby est nommé cardinal en résidence à Rome, et des Dominicains sont envoyés en Angleterre pour venger leur grand Docteur injustement condamné¹⁾.

L'unité de l'intellect agent en tant que caractérisant l'ancienne théorie augustinienne de l'illumination des intelligences finies par Dieu, l'acte pur intellectuel, n'avait pas été jugée sévèrement par saint Thomas. Dans le *Commentaire sur le Livre des Sentences* (l. 2, dist. 17, q. 2, art. 1), il admet cette doctrine comme assez pro-

essent necessario diversarum specierum sicut intelligentiae. Error quia sic anima Christi non esset nobilior anima Judae.

Les numéros cités sont ceux du *Chartularium*. Le P. Mandonnet a groupé systématiquement les propositions condamnées.

Etienne Tempier, auparavant chancelier de l'université de Paris, avait un caractère tyrannique. Les Séculiers étaient d'ailleurs mécontents des droits accordés aux Religieux. Tous virent dans l'enquête ordonnée par Jean XXI, une occasion favorable de prendre une revanche. Ils ne devaient pas ignorer pourtant que Thomas d'Aquin avait exposé ses théories jusque dans la curie romaine sans jamais avoir été suspecté par l'autorité pontificale. Cfr. *Siger de Brabant* (Etude critique), pp. 215 et 237. Du reste, des Maîtres non partisans des théories thomistes, n'hésitèrent pas à blâmer ces condamnations. Voir l'attitude de Gilles de Rome, dans Mandonnet, O. P., *La carrière scolaire de Gilles de Rome* (« Rev. des Sciences philos. et théol. », 1910, pp. 486-499). Au sujet de Godefroid de Fontaines, cfr. M. De Wulf, *Etude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines*. Bruxelles, 1904, pp. 46 et 47. Cfr. etiam D'Argentré, *Collectio judiciorum*, 1^a p., p. 214.

¹⁾ Cfr. P. Mandonnet, O. P., *Siger de Brabant* (Etude critique), *op. cit.*, pp. 214 à 238, et pp. 252 à 261; M. De Wulf, *Gilles de Lessines*, pp. 72 à 76.

En 1316-1317, dans une dispute quodlibétique, Jean de Naples dut répondre à cette question : *Utrum licite possit doceri Parisiis doctrinam fratris Thomae quoad omnes conclusiones ejus* ? C'est qu'alors, comme le dit très bien le P. Mandonnet, les Dominicains Napolitains, confrères de Jean, commençaient leurs démarches en vue de la canonisation de saint Thomas. Il fallait briser à l'avance l'objection dont la malveillance aurait pu se faire une arme contre la doctrine du grand Docteur.

Saint Thomas fut canonisé en 1323. Etienne de Bourret, évêque de Paris, retira, le 14 février 1325, la condamnation de son prédécesseur Etienne Tempier, en tant qu'elle pouvait atteindre le nouveau saint.

bable. Dans la *Somme contre les Gentils* (1. 2, c. 76), dans la *Somme théologique* (I, q. 79, art. 4), et dans le *De Anima* (qu. un., art. 5), il a abandonné cette position ; mais dans le *De unitate intellectus* l'Aquinat considère toujours comme orthodoxe la théorie de Dieu, intellect agent.

A propos de l'unité de la forme substantielle, le franciscain Peckam s'autorise, à tort d'ailleurs, du fait que des Averroïstes, partisans de cette théorie, sont détenus en captivité à Rome, pour jeter la suspicion sur l'enseignement thomiste ¹⁾.

Si l'âme était séparée au sens averroïste du mot, si elle n'était unie à la matière que dans son opération, à la façon dont deux substances concourent à une activité commune, les déclarations averroïstes sur l'unité de l'âme intelligible et de l'intelligence humaine seraient inattaquables. Dans ce cas il ne serait plus vrai de dire que c'est l'homme, tel individu qui intellige ; ce serait l'humanité. Aussi bien, malgré tous les efforts de Siger pour prouver le contraire, les faits font-ils éclater les cadres de la théorie averroïste :

« Videmus quod sicut operatio intellectus possibilis quae est recipere intelligibilia, attribuitur homini, ita et operatio intellectus agentis quae est abstrahere intelligibilia. Hoc autem non posset nisi principium formale hujus actionis esset et secundum esse junctum » (*De Anima*, 1. 2, lect. 10).

Dans la *Somme théologique* (1^a p., q. 76, art. 1) nous lisons :

¹⁾ Cfr. M. De Wulf, *op. cit.*, pp. 46 et 47 ; P. Mandonnet, O. P., *op. cit.*, pp. 257 à 261. Voir aussi p. 285 et seq. Au sujet de la mort de Siger, cfr. pp. 259, 281 et 284. Dans la *Divina Commedia : Il Paradiso*, Dante Alighieri fait sortir de la bouche du Docteur angélique cet éloge de Siger de Brabant : « Celui que trouve ton regard en revenant vers moi, est la lumière d'un esprit à qui, dans ses graves pensées, la mort sembla lente à venir. C'est la lumière éternelle de Siger, le Maître de la rue de Fouarre qui syllogisa d'importunes vérités » (*Parad. X-133 à 138*). Ce n'est pas l'écho de la fin du *De unitate intellectus* ! Voir sur cette question le chap. XII du P. Mandonnet, *Siger de Brabant* (Etude critique). Voir aussi Nardi B.: *Sigieri di Brabante nella divina Commedia*. « Rivista di fil. neo-scolastica », vol. III, pp. 187 à 195 ; 526 à 545 ; vol. IV, pp. 73 à 90, et pp. 225 à 239 ; surtout pp. 234 à 239.

« Hoc ergo principium quo primo intelligimus sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva ¹⁾, est forma corporis. Et haec est demonstratio Aristotelis). Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quod inveniat modum quo ista actio, quae est intelligere, sit hujus hominis actio. Experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit ».

De plus l'âme peut communiquer au corps, sa propre existence :

« Ad 5^{um} dicendum quod anima illud esse in quo subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum ; ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae ; quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes ; et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore, non autem aliae formae » ²⁾ (*Ibid.*, ad 5^{um}).

Et dans le *De unitate intellectus* (Edit. De Maria, p. 479) :

« His igitur consideratis quantum ad id quod ponunt *intellectum non esse animam quae est nostri corporis forma* ¹⁾, neque partem ipsius, sed aliquid secundum substantiam separatum, considerandum restat de hoc quod dicunt intellectum possibilem esse unum in omnibus. Forte enim de agente hoc dicere aliquam rationem haberet et multi philosophi hoc posuerunt ; nihil enim videtur inconveniens sequi, si ab uno agente multa perficiantur quemadmodum ab uno sole perficiuntur omnes potentiae visivae animalium ad videndum, quamvis etiam hoc non sit secundum intentionem Aristotelis qui ponit intellectum agentem esse aliquid in anima unde et comparat ipsum lumini » ²⁾.

Le sens aristotélicien de *separatus* appliqué à l'intelligence humaine et à l'âme rationnelle qui en est le principe foncier, est ainsi expliqué par saint Thomas :

« Unumquodque operatur in quantum est ens, eo modo unicuique competit operari quo sibi convenit esse. Formae igitur quae nullam operationem habent sine conjunctione suae materiae, ipsae non operantur sed compositum quod

¹⁾ Cfr. notre note, p. 95.

²⁾ *De Anima*, l. 2, text. 24.

³⁾ Cfr. *Quaest. disp. Si Thomae. De Anima*, quaest. unica, spécialement art. 3.

⁴⁾ Cfr. etiam S. Th., *C. G.*, l. 2, c. 75 ; *De Anima*, qu. un., art. 2, 3 et 5 ; *Compendium theol.*, c. 85, 86 et 87.

⁵⁾ Cet exemple est tiré de la physique ancienne et, pour nous, il obscurcit l'idée plutôt qu'il ne l'éclaire.

operatur per formam. Unde hujusmodi formae ipsae quidem proprie loquendo non sunt, sed eis aliquid est. Sicut enim calor non calefacit sed calidum, ita etiam calor non calidum est per se proprie loquendo, sed calidum est per calorem. Propter quod Aristoteles dicit in X^o Metaph. quod de accidentibus non vere dicitur quod sunt entia, sed magis quod sunt entis.

Et similis ratio est de formis substantialibus quae nullam operationem habent absque communicatione materiae, hoc excepto quod hujus formae est principium essendi substantialiter. Forma igitur quae habet operationem secundum aliquam sui potentiam vel virtutem absque communicatione suae materiae, *ipsa est quae habet esse, nec est per esse compositi tantum, sicut aliae formae sed magis compositum est per esse ejus*; et ideo destructo composito, destruitur illa forma quae est per esse compositi; non autem oportet quod destruat ad compositi destructionem *illa forma per cujus esse est compositum et non ipsa per esse compositi* » (*Ibid.*, p. 465 et sq.).

Un peu plus loin saint Thomas écrit encore :

« In quibus verbis valde notandum est quod supra utrumque intellectum scilicet possibilem et agentem dixit *separatum*, hic tamen dicit eum *non separatum*. Est enim *separatus inquantum non est actus organi, non separatus vero inquantum pars sive potentia animae quae est actus corporis* (*Ibid.*, p. 467).

« Ultima formarum quae est anima humana habet virtutem totaliter supergredientem materiam corporalem scilicet intellectum. Sic ergo intellectus separatus est quia non est virtus in corpore sed est virtus in anima, *anima autem est actus corporis*. Nec dicimus quod anima in qua est intellectus sic excedat materiam corporalem quod non habeat esse in corpore, sed quod *intellectus quem Aristoteles dicit potentiam non est actus corporis*. Neque enim anima est actus corporis mediantibus suis potentiis sed anima per se ipsam est actus corporis dans esse corpori specificum : aliquae autem potentiae ejus sunt actus partium quarumdam corporis perficientes ipsas ad aliquas operationes. Sic ergo potentia quae est intellectus nullius partium corporis actus est, quia ejus operatio non fit per organum corporale » (*Ibid.*, p. 463).

Forma ergo *hominis est in materia et est separata. In materia quidem secundum esse quod dat corpori*, sic enim est causa generationis; *separata autem secundum virtutem quae est propria hominis scilicet secundum intellectum*. Non est ergo impossibile quod aliqua forma sit in materia et virtus ejus separata, sicut expositum est de intellectu » (*Ibid.*, p. 464).

Anima separata n'est donc *forma separata* que dans un sens restreint. La forme accidentelle, faculté d'intelligence est, comme telle, entièrement séparée de la matière, bien qu'elle puise son

objet dans la sensation. La forme substantielle acte d'un corps, l'âme humaine, n'est pas séparée de la matière puisqu'elle en est l'acte. Son être surpasse pourtant en perfection l'être matériel au point de pouvoir subsister sans le corps ¹⁾.

Après ces explications, il nous sera facile de comprendre la vraie portée de la phrase thomiste où de nombreux auteurs prétendent trouver, si pas une note discordante, tout ou moins une réserve considérable apportée à une théorie métaphysique exposée ailleurs sans aucune restriction.

Dans tout ce passage du *De unitate intellectus*, il s'agit de la faculté de l'intelligence humaine et des hommes qui la possèdent, la partie étant employée pour signifier le tout. Il n'est pas question, pas même indirectement, de la forme séparée douée d'intelligence (*intelligentia separata*) et agissant sans le secours des phantasmes.

L'intelligence par soi, pure opération subsistante, est identique à l'Acte pur. L'opération, l'agir, suppose l'être, l'agir par soi comporte l'être par soi. Dieu seul est intelligence pure.

La substance intellectuelle, l'essence qui reçoit comme complément accidentel l'intelligence, peut être forme pure, subsistant sans complément matériel. Parler, dans ce cas, de multiplication purement numérique est contradictoire. Si Dieu est capable de transformer les pierres du chemin en enfants d'Abraham ²⁾, c'est à la condition que les pierres ne restent pas des pierres. De la même manière si l'ange, forme pure, était multiplié numériquement dans son espèce, ce serait à la condition que l'ange ne soit plus un ange. Cette hypothèse est complètement en dehors de la discussion présente. Les commentateurs qui parlent de la multiplication des formes pures entendent que ces formes restent pures et séparées substantiellement de la matière ³⁾.

¹⁾ Cfr. C. Gentes, l. 2, c. 69 et c. 75 ; *De Anima*, qu. unica, art. 1 et 2 ; *S. Th.*, 1^a p., q. 76, art. 2.

²⁾ Cfr. S. Matthieu, c. 3, v. 9.

³⁾ Dans le *De Anima*, qu. un., art. 7, saint Thomas envisage l'hypothèse qui ferait des anges les formes de corps comme sont les âmes humaines. « Sed hoc non ponitur communiter, écrit-il, et si hoc pone-

L'âme humaine n'est pas forme séparée à la façon dont les Averroïstes se la représentent. Si vraiment elle était isolément subsistante, sans *communication substantielle* nécessaire avec la matière, une multiplication numérique ne pourrait s'expliquer. C'est ce que saint Thomas exprimait en ces termes (Quaest. disput. *De spirit. creaturis*, qu. unica, art. 9 ad 8) :

« Ex hac ratione deceptus fuit Averroes, putavit enim quod quia Aristoteles dixit (III^o *De anima*, com. 1^o, q. 20), intellectum possibilem esse separatum, quod esset separatus secundum esse et per consequens quod non multiplicaretur secundum multiplicationem corporum, sed Aristoteles intendit quod intellectus possibilis est virtus animae quae non est actus alicujus organi, quasi habeat operationem suam per organum corporale » 1).

Les commentateurs thomistes que nous avons cités, le Ferrarais et Sylvius, n'ont pas compris que, d'après saint Thomas, la condition absolument indispensable, nécessairement prérequise pour qu'une intelligence *quelconque* soit numériquement multipliable dans l'espèce, c'est qu'elle soit puissance opérative accidentelle dépendant d'une substance dont la forme essentielle actue une matière, principe de l'étendue ; c'est qu'elle soit faculté d'agir se référant à une forme qui ne subsiste pas dans son isolement substantiel.

« Substantiae autem intellectuali *secundum suum genus* convenit quod sit per se subsistens, quum habeat per se operationem, de ratione autem rei per se subsistentis non est quod alteri uniat. Non est igitur de ratione substantiae intellectualis *secundum suum genus* quod sit corpori unita, etsi sit hoc de *ratione alicujus intellectualis substantiae*, quae est anima » (*C. Gentes*, 1. 2, c. 91).

Les Averroïstes ne veulent pas reconnaître ce caractère naturel de l'information du corps par l'âme rationnelle, hypothèse qui seule explique l'unité substantielle du composé humain.

« In quantum enim anima habet operationem materialia transcendentem, esse suum est supra corpus elevatum, non dependens ex ipso ; in quantum vero

retur, non proficeret ad hanc positionem ; quia manifestum est quod illa corpora specie differrent ab humanis corporibus quibus animae uniantur ». Cfr. *Quodl.* IX, q. 4, art. 6 ; *De subst. separ.*, c. 7 et c. 8.

¹⁾ Cfr. etiam *De spirit. creat.*, quaest. unica, art. 9 corp. et ad 6^{um} ; *De Anima*, quaest. unica, art. 2-5.

imaterialem cognitionem ex materiali est nata acquirere, manifestum est quod complementum suae speciei esse non potest absque corporis unione » (S. Th., *De anima*, quaest. un., art. 1 corp.).

Ab esse ad posse valet illatio, l'homme est un être corporel, étendu et pourtant intelligent. Celui qui se refuse à admettre le caractère *naturel* de l'information du corps par l'âme rationnelle, doit admettre que le cas de l'homme est un *miracle* effectué par Dieu comme exception aux lois de la matière et de l'esprit.

Cette hypothèse du caractère préternaturel, miraculeux de l'information substantielle du corps par l'âme rationnelle, l'Aquinat ne l'admet point. Mais il veut montrer à ses adversaires qu'en ne l'examinant pas, eux qui se prétendent si forts en logique, manquent en réalité de logique. De plus, il veut revendiquer hautement le droit à l'existence du miracle devant des aristotéliens qui, nous l'avons expliqué plus haut, comprennent bien mal la Providence. Dans la création, ils ne reconnaissent pas la liberté divine¹⁾. Ils n'admettent pas que Dieu puisse donner l'immortalité ou l'incorruptibilité à une chose corruptible ou mortelle²⁾. Ils déclarent que la cause première ne peut communiquer l'intelligence à une substance corporelle quelconque. A leur avis, Dieu ne peut créer immédiatement un homme, ni faire que des accidents persistent sans substance³⁾.

Leur vue philosophique est bien basse et saint Thomas se plaît à le leur faire remarquer. Il leur montre l'abîme ouvert devant leur théorie. Affirmant l'unité numérique de l'âme intellectuelle dans l'humanité, Siger supprime le libre arbitre et la responsabilité morale. Posant l'éternité nécessaire du monde et des intelligences, il nie la Providence divine. Du reste la proposition suivante fut condamnée en 1277 (Prop. 63) : *Quod Deus non potest in effectum causae secundariae sine ipsa causa secundaria*. Elle en dit long sur la thèse averroïste relative au gouvernement divin.

Qu'on juge, après cela, s'il était légitime de revendiquer contre les Averroïstes les droits du miracle.

¹⁾ Cfr. prop. 70, 90, 184, 185 condamnées en 1277.

²⁾ Cfr. prop. 25 condamnée en 1277

³⁾ Cfr. prop. 35, 140, 141, 138 et 139 condamnées en 1277. Cfr. S. Thom., *Quodl.* VII, art. 10.

La question de la multiplication dans leur espèce des substances douées d'intelligence, revient donc à se demander si une puissance opérative intellectuelle peut appartenir à une substance dont la définition comporte une désignation matérielle :

« Si enim intellectus possibilis est substantia separata secundum esse a corpore, necessarium est eum esse unum tantum ; quae enim secundum esse sunt a corpore separata, nullo modo per multiplicationem corporum multiplicari possunt » (S. Th., *De Anima*, qu. un., art. 3, corp.).

L'unique question débattue entre Thomistes et Averroïstes, est la suivante : Est-il ou non contradictoire qu'une certaine substance intellectuelle soit forme substantielle d'un corps ? Quoi de plus explicite à ce point de vue que ce passage thomiste déjà cité ?

« Patet quod ea quibus Averroes suam opinionem confirmare nititur *non probant substantiam intellectualem corpori non uniri ut formam* » (C. G., I, 2, c. 69).

Si Averroès et Siger son admirateur, avaient pu prouver qu'il est contradictoire que l'âme humaine soit forme substantielle du corps, saint Thomas aurait dû rendre les armes et enseigner *l'unité numérique* de l'intelligence humaine.

Mais cette preuve est loin de pouvoir être fournie. Si l'on nie, bien à tort sans doute, que l'âme rationnelle soit naturellement forme du corps, il faut dire que par miracle Dieu donne à la substance intellectuelle un caractère qui, par sa nature même, ne lui appartient pas, mais qui ne lui répugne en aucune manière, celui d'être forme intrinsèque, constitutive d'un corps auquel elle communique son être. C'est d'une manière à peu près analogue que, malgré le caractère naturel de la mort pour le composé humain, Dieu avait accordé à Adam et à tous ses descendants le privilège de l'immortalité, pour le cas où le père du genre humain n'aurait pas péché.

Il est donc faux de prétendre avec Sylvius ¹⁾ que, logiquement, l'auteur du célèbre passage qui embarrasse les exégètes, doit admettre la possibilité, miraculeuse sans doute, mais pourtant la possibilité intrinsèque de la multiplication numérique des formes pures, des formes strictement séparées. Il ne s'agit manifestement dans le texte thomiste que de l'intelligence humaine où le rôle

¹⁾ Cfr. plus haut, p. 111.

des phantasmes est indéniable même dans la thèse averroïste. Au sujet des formes séparées dans le sens restreint du mot, l'accord est parfait entre saint Thomas et les tenants de l'averroïsme parisien. L'Aquinat ne fait appel à la puissance divine que parce qu'il n'est pas contradictoire qu'une certaine intelligence, à savoir la faculté d'une forme *non strictement séparée*, soit multipliée dans l'espèce. Par conséquent, même si à tort l'on refuse, pour expliquer les faits d'expérience, de reconnaître le caractère naturel de l'information du corps par l'âme humaine, on ne peut pas encore affirmer que cela soit contradictoire. Entre les deux alternatives extrêmes se place la possibilité théorique d'une information miraculeuse.

Saint Thomas écrit (2 Sent., dist. 3, qu. 1, art. 6) :

« Distinguuntur anima et angelus per esse unibile corpori et non esse unibile ».

Ibid., ad 3^{um} :

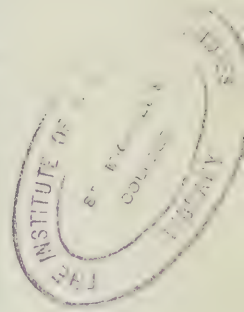
« Unibilitas non est propria differentia essentialis sed est quaedam designatio differentiae essentialis per effectum ».

La même idée est ainsi exprimée dans le *De Anima*, qu. unica, art. 3 :

« De ratione animae humanae est quod corpori humano sit unibilis cum non habeat in se speciem completam sed speciei complementum sit in ipso composito ; unde quod sit unibilis huic aut illi corpori, multiplicat animam secundum numerum, non autem secundum speciem »¹⁾.

Si l'unibilité appartient à l'âme humaine, naturellement ou miraculeusement, peu en importe l'origine, il peut y avoir plusieurs intel-

¹⁾ Cfr. S. Th., *S. Theol.*, 1^a p., q. 41, art. 6 ; q. 44, art. 1 ; q. 76, art. 2 ; q. 7, art. 1 ad 3^{um} ; *C. G.*, l. 2, c. 44, c. 68 et c. 69 ; *De Anima*, quaest. un., art. 1, art. 3 ad 15^{um}, ad 16^{um}, ad 20^{um} et ad 21^{um}. Sylvius, in 1^{am} p. S. Thomae, q. 76, art. 2, s'exprime ainsi : « Observandum est vero simile esse quod unibilitatem accipiat B. Thomas loco differentiae essentialis, tanquam notioem ; cum alioquin ipsa potius videatur esse proprietates differentiam essentialem proxime consequens, differentia autem essentialis sit esse commensuratum ad hoc corpus, seu esse substantialiter hujus corporis formam, aut perfectionem ei commensuratam. Unde consequitur eam esse ad hoc corpus unibilem ».



ligences distinctes numériquement. Comme l'essence de l'ange ne comporte pas la possibilité d'être unie intrinsèquement à un corps, il est contradictoire qu'il y ait plusieurs anges de même espèce.

Qu'exceptionnellement, eu égard à la loi commune, une intelligence doit puiser dans des phantasmes l'objet de son opération, et nous voilà en présence d'un être situé aux confins du monde des corps et de l'ordre des substances séparées. Ce sera un cas *anormal* et de corporéité et d'intelligence. Ce serait vraiment un miracle si, au lieu d'avoir en vue une matière première et une forme substantielle, partant une loi naturelle, l'exception s'appliquait à une perfection accidentelle quelconque.

C'est, si l'on veut, une loi naturelle particulière constituant une exception par rapport à une autre loi naturelle plus générale. Dans ce sens on pourrait parler de miracle pour créer dans une certaine forme intelligente la nécessité de s'unir un corps auquel elle communique son être, et pour produire dans ce corps le pouvoir d'adaptation à une telle intelligence.

Ce miracle-là, saint Thomas ne l'admet pas. Il n'est pas nécessaire d'y recourir pour expliquer l'information du corps par l'âme rationnelle. Il ne faut pas faire violence aux lois génériques de la matière ou de l'intelligence pour qu'une certaine espèce d'intelligence actue la matière comme forme vraiment substantielle.

L'on rencontre en d'autres endroits de l'œuvre thomiste des allusions à l'hypothèse d'une information miraculeuse, tout au moins *ad melius esse* du composé humain. C'est, par exemple, dans le *De anima*, q. unic., art. 1, en réponse à l'objection suivante : La forme est proportionnée à la matière. Si l'âme est forme incorruptible, le corps doit être incorruptible, lui aussi. Comme il est mortel, l'âme ne peut être forme du corps. L'Aquinat répond :

« Ad 5^{um} dicendum quod corpus humanum est materia proportionata animae humanae ; comparatur enim ad eam ut potentia ad actum ; nec tamen oportet quod ei adaequetur in virtute essendi : quia anima humana non est forma a materia totaliter comprehensa ; quod patet ex hoc quod aliqua ejus operatio est supra materiam. Potest tamen aliter dici secundum sententiam fidelium, quod corpus humanum a principio, aliquo modo incorruptibile constitutum est, et per peccatum necessitatem moriendi incurrit, a qua iterum in resurrectione liberabitur. Unde per accidens est quod ad immortalitatem animae non pertingit ¹⁾ ».

¹⁾ Cfr. etiam *Compendium theol.*, c. 43 ; *S. theol.*, 1^a p., q. 97, art. 1 ; 1-2^{ae}, q. 85, art. 1 et 3 ; *In 2^{um} Sent.*, dist. 30, q. 1, art. 1 ad 3^{um}.

Quoi qu'il en soit de l'hypothèse que saint Thomas oppose aux Averroïstes, il reste que le passage où il en est question, est en soi peu important relativement à l'œuvre tout entière de l'Aquinat et que sa portée polémique saute aux yeux. Il ne faudrait donc pas, sur la foi de ces quelques lignes comme le font Sylvius et Silvestre de Ferrare, renoncer à une théorie longuement exposée ailleurs.

Citons encore deux textes thomistes, l'un du commencement et l'autre de la fin de la carrière scientifique du Docteur Angélique.

Le premier est tiré du commentaire sur le livre des Sentences de Pierre Lombard (*in 1^{um} Sent.*, dist., 43, q. 1, art. 1) :

« Dicitur alio modo finis quantum ad essentiam rei, sicut ultima differentia constitutiva est, ad quam finitur essentia speciei. Unde illud quod significat essentiam rei vocatur diffinitio vel terminus. Et sic dicitur unumquodque finiri per illud quod determinat vel contrahit essentiam suam, sicut natura generis quae de se est indifferens ad multa finitur per unam differentiam, et materia prima quae de se indifferens est ad omnes formas (unde et infinita dicitur) finitur autem per formam. Et similiter forma quae quantum in se est, potest perficere diversas partes materiae, finitur per materiam in qua recipitur. Et a negatione talis finis essentia divina infinita dicitur. Omnis enim forma in propria ratione si abstracte consideretur infinitatem habet, sicut in albedine abstracte intellecta, ratio albedinis non est finita ad aliquid, sed tamen ratio coloris et ratio essendi determinatur in ea et contrahitur ad determinatam speciem. Et ideo *illud quod habet esse absolutum et nullo modo receptum in aliquo, immo ipsummet est suum esse, illud est infinitum simpliciter*, et ideo essentia ejus infinita est et bonitas ejus et quidquid aliud de eo dicitur *quia nihil eorum limitatur ad aliquid sicut quod recipitur in aliquo limitatur ad capacitatem ejus*. Et ex hoc quod essentia est infinita sequitur quod potentia ejus infinita sit, et hoc expresse dicitur in libro *De Causis* quod esse primum habet virtutem simpliciter infinitam quia ipsummet est sua virtus ¹⁾.

Le second texte est tiré du commentaire sur le livre du néo-platonicien Proclus, écrit par saint Thomas pendant son second séjour à Paris (1269 à 1272) :

« Excludit quamdam objectionem. Posset enim aliquis dicere quod si causa prima sit esse tantum quod sit esse commune quod de omnibus potest praedicari ; et quod non sit aliquid individualiter ens ab aliis distinctum, *id nempe quod est*

¹⁾ Cfr. *In lib. Sent.*, l. 1, dist. 8, q. 4, art. 1 ad 1^{um}, art. 2, et q. 5, art. 1 ; cfr. etiam *in 2^{um} Sent.*, dist. 3, q. 1, art. 4, 5 et 6.

commune non individuatur nisi per hoc quod in alio recipitur. Causa autem prima est aliquid individuale distinctum ab aliis, alioquin non haberet operationem aliquam, universalium enim non est nec agere nec pati, ergo videtur quod necesse sit dicere causam primam habere *ylcachim*, id est aliquid esse recipiens ¹⁾).

» Sed ad hoc respondet quod ipsa infinitas divini esse in quantum scilicet non est terminatum per aliquod recipiens, habet in causa prima vicem *ylcachim* quod est in aliis rebus. Et hoc ideo quia sicut in aliis rebus fit individuatio rei communis receptae per id quod est recipiens, ita divina bonitas et esse individuatur ex ipsa sua puritate, per hoc scilicet quod ipsa non est recepta in aliquo et ex hoc quod est sic individuata sui puritate, habet quod possit influere bonitatem super intelligentias et alias res.

Ad cuius evidentiam considerandum est quod aliquid dicitur individuum ex hoc quod non est natum esse in multis, quod potest contingere dupliciter, uno modo per hoc quod est determinatum ad aliquid unum in quo est, sicut albedo per rationem suae speciei nata est esse in multis, et secundum hoc, albedo quae est recepta in hoc subjecto, non potest esse nisi in hoc. Iste autem modus non est procedere in infinitum, quia non est procedere in causis formalibus et materialibus in infinitum, sicut probatur in 4^o et in 2^o *Metaph.* Unde oportet devenire ad aliquid quod non est natum recipi in aliquo, et ex hoc habet individuationem, sicut materia prima in rebus corporalibus quae est principium singularitatis, unde oportet quod omne illud quod non est natum esse in aliquo, ex hoc ipso sit individuum. Et hic est secundus modus quo aliquid non est natum esse in aliquo alio, quia scilicet non est natum esse in aliquo, sicut si albedo esset separata sine subjecto existens, esset per hunc modum individua, et hoc modo individuatio est in substantiis separatis quae sunt formae habentes esse et in ipsa causa prima quae est ipsum esse subsistens » (In libr. *De causis*, lect. 9^a in fine).

Dans le *Compendium theologiae ad fratrem Reginaldum, socium suum carissimum*, saint Thomas énonce ainsi son principe métaphysique fondamental (c. 18^o).

« Nullus enim actus invenitur finire nisi per potentiam quae est vis receptiva ».

¹⁾ *Ylcachim* est ainsi expliqué par saint Thomas (lect. 9^a): « est aliquid materiale vel ad modum materiae se habens. Dicitur enim *ylcachim* ab ὕλη quod est materia, et quomodo hoc sit exponit subdens, quomodo *ylcachim* esse et formam, quidditas enim et substantia ipsius intelligentiae est quaedam forma subsistens et immaterialis. Sed quia ipsa non est suum esse, sed est subsistens in esse participato, comparatur ipsa forma subsistens ad esse participatum sicut potentia ad actum et ut materia ad formam ».

Quant à la pensée thomiste dans le court passage du *De unitate intellectus* qu'on nous oppose, nous croyons bien la traduire en l'exprimant ainsi :

Pour rendre raison des faits, il faut à tout prix que l'âme rationnelle, principe foncier de l'activité intellectuelle de l'homme, soit forme du corps. Qui n'admet pas le caractère naturel de cette information est forcé, pour l'expliquer, de recourir au miracle ; ce qui dans l'occurrence est fort difficile à exposer, puisqu'il s'agit de *la constitution même d'un être* et que le préternaturel suppose toujours le naturel sur lequel il se puisse greffer. Aussi saint Thomas ne prend-il pas à son compte l'idée qu'il suggère¹⁾. Il veut simplement reprocher à Siger sa fausse théorie sur la liberté divine et sur le miracle. Entre le caractère naturel de l'information et son caractère contradictoire, il y a place pour un *tertium quid*, à savoir son caractère miraculeux par rapport aux lois naturelles du corps et de l'esprit.

Nombreux sont les exégètes qui nous paraissent avoir mal interprété ce passage²⁾.

Que l'on prétende que l'hypothèse du miracle suggérée par saint Thomas est, dans le cas, *non pertinente*, nous l'admettons jusqu'à un certain point. Mais que, pour expliquer ces quelques lignes, l'on se figure être forcé de dire que le Docteur angélique y renonce à la valeur métaphysique d'un principe qui est la clef de voûte véritable de son système philosophique et auquel si souvent lui-même a fait appel, c'est ce qu'en aucune manière nous ne pouvons comprendre. Rien dans le texte ne justifie pareille capitulation.


La fin du *De unitate intellectus* a été souvent citée. Elle montre que la patience du Docteur Angelique était poussée à bout par la manière averroïste de traiter si légèrement les vérités de foi et de les déclarer rationnellement contradictoires pour les philosophes.

¹⁾ « Si ergo intellectus si naturaliter esset unus omnium », *l. c.* Le subjonctif indique clairement qu'il s'agit d'une hypothèse qui n'est pas réalisée.

²⁾ Le P. Remer, S. J., dans ses *Praelectiones philosophicae*, (ed. altera, Prati, 1900), écrit ces quelques lignes remarquables : « Ibi enim [dans le passage incriminé], totus sermo est de intellectu humano, de cuius natura non solum non est ut non multiplicetur, sed est positive ut multiplicetur, propter ordinem animae cuius est facultas ad corpus. Utique ibidem S. Doctor ad potentiam divinam tacite appellat sed ideo quia *intellectum aliquem* multiplicari non includit contradictionem ».

« Haec igitur sunt quae in destructionem praedicti erroris conscripsimus, non per documenta fidei, sed per ipsorum Philosophorum rationes et dicta ¹⁾. Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia velit contra haec quae scripsimus aliquid dicere ; non loquatur in angulis, nec coram pueris, qui nesciunt de causis arduis judicare ; sed contra hoc scriptum scribat, si audeat ; et inveniet non solum me, qui aliorum sum minimus, sed multos alios, qui veritatis sunt cultores, per quos ejus errori resistetur, vel ignorantiae consuletur ».

¹⁾ Il serait vivement à souhaiter qu'un philosophe bien au courant de la question aristotélicienne et connaissant les commentateurs du Stagite, nous donne une étude approfondie du *De unitate intellectus*. Son intérêt historique est considérable.



CORRECTIONS ET ADDITIONS

- P. 5, ligne 14, *au lieu de* : qu'elles, *lisez* : quelles.
- P. 9, l. 9, *au lieu de* : l'identification de contradictoires, *lisez* : l'identification des contradictoires.
- P. 10, note 2. Aux textes cités *ajoutez* les passages suivants : 1^a p., q. 76, art. 2 ad 4^{um}; *C. G.*, l. II, c. 75; *De Anima*, qu. un., art. 2 ad 5^{um} et ad 6^{um}; *De unitate intellectus*, opusc. Ed. de Maria, vol. 1, p. 488.
- P. 15, n. 1, *ajoutez* au texte : P. Rousselot : *L'intellectualisme de saint Thomas (op. cit.)*, p. 79 en note, écrit : En tant qu'énonçables, ils (les premiers principes) ne sont pas supérieurs à l'esprit, ils sont sa fonction, l'expression fragmentée de sa nature... La persuasion de l'objectivité de la connaissance doit être cherchée plus profondément qu'en aucun principe formulé, dans la conscience que l'esprit prend de sa nature lorsqu'il réfléchit sur son acte. Cfr. *De Verit.* de saint Thomas, l. 1, art. 9; cfr. etiam *S. theol.*, p. 1^a, qu. 16, art. 7. Nous y lisons à la réponse ad 4^{um} : « Non ens autem non habet ex se ut sit verum; sed solummodo ex intellectu apprehendente ipsum. Unde in tantum est verum dicere veritatem non fuisse, in quantum apprehendimus non esse ipsius ut praecedens esse ejus ». Voir aussi notre étude sur la méthode en théodicée : *Idéalisme anselmien et réalisme thomiste (op. cit.)*, pp. 19 et 20.
- P. 20, n. 1, *ajoutez* aux textes : *In Ium Sent.*, dist. 8, qu. 4, art. 2; *ibid.*, qu. 5, art. 1.
- P. 23, n. 1, l. 23, *ajoutez* au texte du commentaire sur le 4^e livre de la Métaphysique : *Quodl.* II, art. 3 in corp. Dans le *Quodl.* XII, art. 5, saint Thomas écrit : « Opinio Avicennae fuit, quod unum et ens semper praedicant accidens. Hoc autem non est verum; quia unum prout convertitur cum ente signat substantiam rei, et simi-

liter ipsum ens ; sed unum prout est principium numeri, signat accidens. Sciendum ergo, quod unumquodque quod est in potentia et in actu, fit actu per hoc quod participat actum superiorem. Per hoc autem aliquid maxime fit actu quod participat per similitudinem primum et purum actum. Primus autem actus est esse subsistens per se : unde completionem unumquodque recipit per hoc quod participat esse ; unde esse est complementum omnis formae, quia per hoc completur quod habet esse, et habet esse cum est actu ; et sic nulla forma est nisi per esse.

Et sic dico quod esse substantiale rei non est accidens, sed actualitas cujuslibet formae existentis sive sine materia sive cum materia. Et quia esse est complementum omnium, inde est quod proprius effectus Dei est esse, et nulla causa dat esse nisi in quantum participat operationem divinam ; et sic proprie loquendo, non est accidens. Et quod Hilarius dicit, dico quod accidens dicitur large omne quod non est pars essentiae ; et sic est esse in rebus creatis, quia in solo Deo esse est ejus essentia ».

P. 24, n. 1, l. 16, *au lieu de* : Fontaine, *lisez* : Fontaines.

P. 25, à la fin de la note 1, *au lieu de* : Krebs, *lisez* : Krebs.

P. 26, à la note 2, *ajoutez* aux textes cités : et chap. 93.

P. 27, n. 1, *ajoutez* : Voici comment saint Thomas s'exprime dans le *Quodl.* II, art. 3 : « Ad primum sic proceditur : « Videtur quod Angelus substantialiter non componatur ex essentia et esse. Essentia enim Angeli est ipse Angelus, quia quidditas simplicis est ipsum simplex. Si ergo Angelus componeretur ex essentia et esse componeretur ex seipso et alio. Hoc autem est inconueniens. Non ergo substantialiter componitur ex essentia et esse. Praeterea, nullum accidens cadit in substantialem compositionem substantiae. Sed esse Angeli est accidens... »

Saint Thomas répond : « Ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum ; de qualibet autem creatura praedicatur per participationem, nulla enim creatura est suum esse sed est habens esse... Sed sciendum est quod aliquid participatur dupliciter. Uno modo quasi existens de substantia participantis, sicut genus participatur a specie. Hoc autem modo esse non participatur a creatura ; id enim est de substantia rei quod cadit in ejus definitione. Ens autem non ponitur in definitione creaturae quia nec est genus

nec differentia, unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei ; et ideo alia quaestio est *an est et quid est*. Unde cum omne quod est praeter essentiam rei dicatur accidens, esse quod pertinet ad quaestionem *an est* est accidens, et ideo Commentator dicit in *Vo Metaph.* quod ista propositio *Socrates est*, est de accidentali praedicato, secundum quod importat entitatem rei, vel veritatem propositionis. Sed verum est quod hoc nomen *ens* secundum quod importat rem cui competit hujusmodi esse, sic significat essentiam rei et dividitur per decem genera ; non tamen univoce ; quia non eadem ratione competit omnibus esse... Sic ergo in Angelo est compositio ex essentia et esse, *non tamen est compositio sicut ex partibus substantiae, sed sicut ex substantia et eo quod adhaeret substantiae* ».

Aux objections, il répond comme suit :

« Ad 1^{um} ergo dicendum quod aliquando ex his quae simul junguntur relinquitur aliqua *res tertia*, sicuti ex anima et corpore constituitur humanitas, quae est homo, unde homo componitur ex anima et corpore. Aliquando autem ex his quae simul junguntur, non resultat *res tertia*, sed resultat quaedam *ratio composita* ; sicut ratio hominis albi resolvitur in rationem hominis et in rationem albi ; et in talibus aliquid componitur ex seipso et alio, sicut album componitur ex eo quod est album et albedine ».

« Ad 2^{um} dicendum quod esse est accidens, non quasi per accidens se habens, sed quasi actualitas cujuslibet substantiae, unde ipse Deus, qui est sua actualitas, est suum esse ».

P. 45, l. 17, *au lieu de* : Telle, lisez : Tel.

P. 57, n. 1, *ajoutez* aux textes cités : *S. Theol.*, 1^a p., q. 76, art. 2 ad 4^{um} ; *De anima*, q. unic., art. 2 ad 5^{um} et ad 6^{um} ; in IV^{um} *Sent.*, dist. 50, q. 1, art. 3 in corp.

P. 63, n. 1, l. 12, *ajoutez* ce qui suit : La division tripartite en causes équivoque, univoque et analogique est pourtant présentée par saint Thomas au commencement de son commentaire sur le Maître des Sentences qu'il acheva avant l'âge de 30 ans. On sait que cette œuvre thomiste est inférieure aux autres. Voici ce que nous lisons in 1^{um} *Sent.*, dist. 8, q. 1, art. 2, c. : « Invenimus enim tres modos causae agentis, scilicet causam *aequivoce agentem* et hoc est quando effectus non convenit cum causa nec nomine, nec ratione, sicut sol facit calorem qui non est calidus. Item causam

univoce agentem, quando effectus convenit in nomine et ratione cum causa, sicut homo generat hominem et calor facit calorem; neutro istorum modorum Deus agit, quia nihil univoce convenit cum ipso, non aequivoce cum effectus et causa aliquo modo conveniant in nomine et ratione secundum prius et posterius, sicut Deus sua sapientia fecit nos sapientes, ita tamen quod sapientia nostra semper deficit a ratione sapientiae suae, sicut accidens a ratione entis, secundum quod est in substantia; unde est *tertius modus causae agentis analogice*. Unde patet quod divinum esse producit esse creaturae in similitudine sui imperfecta: et ideo esse divinum dicitur esse omnium rerum, a quo omne esse creatum effective et exemplariter manat ».

- P. 74, l. 21, *au lieu de* : voilà le sens de *unum numero*, lisez : elle n'est pas *unum numero*.
- P. 74, l. 24, *au lieu de* : *unum non solum ratione*, lisez : *unum solum ratione*. Ajoutez cette note à la fin du paragraphe : L'on remarquera sans peine que le *unum numero* opposé à *unum analogia (proportionalitatis)* correspond précisément à cet *unum ratione* que Cajetan oppose à un autre point de vue à l'*unum numero* caractéristique de l'analogie d'attribution suivant ce qui a été expliqué à la page 69. Pour ne pas créer d'amphibologie, Cajetan aurait dû réserver l'appellation *unum numero* à cette seconde signification. Il aurait dû nommer *unum ratione* et nullement *unum numero*, la notion qu'il oppose à *unum analogia (proportionalitatis)*.
- P. 78, l. 12, *au lieu de* : parce que, lisez : où.
- P. 97, après *propter corpus cui unitur*, ajoutez cette note 3 : Voir aussi S. Thomas, *In I^{um} Sent.*, dist. 3, q. 1, art. 1-4.
- P. 98, ajoutez à la note 1 : Cfr. S. Thom., *In I^{um} Sent.*, dist. 8, q. 5, art. 2 ad 6^{um}.
- P. 101, n. 1, *au lieu de* : *Quodl. 9, art. 4, ad 2^{um}*, lisez : *Quodl. 2, art. 4 in corp. et ad 1^{um} et 2^{um}*. Citons ce passage : « In solo autem Deo non invenitur aliquod accidens praeter ejus essentiam, quia suum esse est sua essentia, ut dictum est; et ideo in Deo est omnino idem suppositum et natura. Angelo autem non est omnino idem quia aliquid accidit ei praeter id quod est de ratione suae speciei, quia et ipsum esse Angeli est praeter ejus essentiam seu naturam ;

et alia quaedam ei accidunt quae omnino pertinent ad suppositum non autem ad naturam ».

Et ad 1^{um} : « Substantiis vero immaterialibus creatis accidunt quidem aliqua praeter rationem speciei quae non sunt determinativa essentialium principiorum ut dictum est ; non tamen accidunt eis aliqua quae sunt determinativa essentiae speciei : quia ipsa natura speciei non individuatur per materiam sed per seipsam, ex hoc quod talis forma non est nata recipi in aliqua materia, unde per seipsam non est multiplicabilis, neque praedicabilis de pluribus. Sed quia non est suum esse, accidit ei aliquid praeter rationem speciei, scilicet ipsum esse, et alia quaedam quae attribuuntur supposito et non naturae ; propter quod suppositum in eis non est omnino idem cum natura.

P. 107, ajoutez en note après : violentum neque contra naturam, cfr. S. Thom., *In Ium Sent.*, dist. 42, q. 1, art. 1 et 2 ; *Compendium theol.*, c. 136 ; *Quodl.* VII, art. 10.



TABLE DES NOMS CITÉS

A

Albert le Grand, 117, 119, 120 n. 1.
Alès, 45 n. 2.
Alighieri = Dante.
Aquin = Thomas (d').
Aristote, 3, 9 n. 2, 10 n. 1, 18, 21
n. 1, 40 n. 3 de la p. 38, 44, 52 n. 1,
54, 56 n. 1, 90, 95, 107, 108, 112,
123, 124, 126, 127, 133.
Averroès, 95 n. 3, 119 n. 2, 126, 128.
Averroïstes, 26 n. 3, 56 n. 1, 107,
108, 109, 114, 116, 117, 122, 126,
127, 128, 129, 131, 133.
Avicenne, 98 n. 1, 135.

B

Baeumker (Cl.), 119.
Balthasar (N.), 11, 135.
Bannès, 110.
Becker (L.), 39, 40 n. 1.
Belmond (S.), 48 n. 1.
Bergson, 8, 27 n. 2.
Bittremieux (J.), 88 n. 1.
Boèce, 14 n. 1, 20 n. 1, 25 n. 1, 26 n. 2.
Bonaventure, 116 n. 3.
Bourret = Etienne (de).
Brabant = Siger, (de).

C

Cajetan, 22 n. 2, 23 n. 1, 43 n. 1,

48, 49 n. 1, 52, 53, 61, 64 n. 2,
65 n. 2 de la p. 64, 67, 70 n. 1, 73,
74, 76, 78, 79, 80, 86 n. 1, 87,
97 n. 1, 98, 99, 100, 114, 115, 120,
138.

Capreolus, 110.
Chatelain, 120 n. 2.
Chossat, 23 n. 1.
Cologne = Albert (de).
Comte (A), VI.
Cumel, 110.

D

Dante (Alighieri), 122 n. 1.
D'Argentré, 121 n. 2 de la p. 120.
David (Maxime), 30 n. 3, 31 n. 1.
Del Prado, 23 n. 1.
De Maria, 48 n. 2, 49 n. 1, 52 n. 2,
56 n. 1, 59 n. 1, 61 n. 4, 117 n. 4,
123, 135.
Denifle, 120 n. 2.
De Vio (Thomas) = Cajetan.
De Wulf (M.), 120 n. 1, 121 n. 1
et n. 2 de la p. 120, 122 n. 1.
Doncœur, 117.
Duns Scot, 49 n. 1 de la p. 48, 68
n. 1 de la p. 67, 111, 114, 115.

E

Etienne (de Bourret), 111, 112,
121 n. 1.

Etienne Tempier, 113, 115, 116,
117, 120, 121.

F

Ferrare = Silvestre (de).
Fontaines = Godefroid (de).
Fribourg = Thierry (de).

G

Gand = Henri (de).
Gardeil, 8 n. 1, 24 n. 1, 60 n. 1,
73 n. 1.
Garrigou-Lagrange, 9 n. 1, 10 n. 1,
45 n. 2.
Gény, IV, VII.
Gilles de Lessines, 119.
Gilles de Rome, 23 n. 1, 110, 120
n. 1, 121 n. 2 de la p. 120.
Godefroid de Fontaines, 24 n. 1,
121 n. 2 de la p. 120.

H

Hégel, 8.
Henri de Gand, 24 n. 1.
Héraclite, 8, 9.
Hilarius, 136.
Honorius IV, 24 n. 1.
Hume (D.), 3, 30, 31 n. 1, 34.

J

Jean XXI, 120, 121 n. 2 de la p. 120.
Jean XXII, 113.
Jean de Naples, 121 n. 1.
Jean de Saint-Thomas, 33 n. 1, 47,
48, 49 n. 1, 50 n. 1, 54 n. 1, 57
n. 2, 58, 61, 70 n. 1, 72 n. 1, 75
n. 1, 80, 81, 82 n. 1 et 2, 86 n. 1,
90 n. 1, 91 n. 2, 92 n. 1, 93 n. 1 et 2.

K

Kant, 5 n. 1, 10 n. 1, 15 n. 3, 31,
36, 41, 43.
Kantgesellschaft, 10 n. 1.

Kilwardby, 121.
Krebs, 25 n. 1.

L

Lombard = Pierre.
Losskij (N.), III.

M

Mandonnet, 24 n. 1, 116, 117 n. 1,
118 n. 2, 119 n. 3, 120 n. 1 et 2,
121 n. 1, 122 n. 1.
Mangenot, 23 n. 2, 3 et 4.
Mansion (A.), 52 n. 2.
Matthieu (Saint), 125.
Mercier (Card.), 14 n. 1, 50 n. 2,
65 n. 1, 3 et 4.
Middleton = Richard, (de).
Mill (J. S.), 3.

N

Nardi (B.), 122 n. 1.

P

Parménide, 4, 6, 7, 9.
Peckam, 122.
Petazzi, 84 n. 1.
Piat, 47 n. 1.
Pierre Lombard, 131, 137.
Platon, 118, 120.
Proclus, 131.

R

Reginald, 132.
Remer, 133 n. 1.
Richard de Middleton, 24 n. 1.
Ripa, 110.
Rome = Gilles (de).
Rousselot (P.), 32 n. 1, 58, 59, 60
n. 1, 2 et 3, 93 n. 3, 135.

S

Scot = Duns.
Sentroul (C.), 10 n. 1.

Sertillanges, 15 n. 1, 28 n. 1.
 Siger de Brabant, 116, 117, 118,
 119 n. 1, 2 et 3, 121 n. 2 de la
 p. 120 et n. 1, 122, 127, 128. 133.
 Silvestre de Ferrare (Fr.), 61 n. 4,
 73, 74, 75 n. 1, 78, 87, 89 n. 1,
 112, 113, 120, 126, 131.
 Soto, 75 n. 1.
 Spinoza (B. de), 4, 7.
 Suarez, 18 n. 1.
 Sylvius, 81 n. 3, 110, 111, 112, 120,
 126, 128, 129 n. 1, 131.

T

Tempier = Etienne.
 Thierry de Fribourg, 25 n. 1.
 Thomas d'Aquin (Saint), *passim*.
 Thomas de Vio = Cajetan.
 Trombeta, 114.

U

Uccelli, 116.
 Urbain V, 113, 115.

V

Vacant, 23 n. 1.

TABLE DES MATIÈRES

DIVISION GÉNÉRALE

1. L'OBJET DE LA MÉTAPHYSIQUE.	3
2. LES TRANSCENDANTAUX	12
3. LA THÉORIE MÉTAPHYSIQUE DE L'ACTE ET DE LA PUISSANCE	17
4. LE PRINCIPE DE SUBSTANCE.	29
5. LE PRINCIPE DE CAUSALITÉ.	34
6. LA THÉODICÉE THOMISTE.	41
7. L'ANALOGIE EN MÉTAPHYSIQUE.	46
8. UN PEU D'EXÉGÈSE EN MÉTAPHYSIQUE THOMISTE .	95

•

TABLE DES MATIÈRES

DIVISION DÉTAILLÉE

Préface	III
Introduction	1

1.

L'Objet de la Métaphysique.

Critique sommaire de l'empirisme	3
<i>Aporie logique</i> au sujet de la notion d'être	4
Descente de la notion d'être dans ses inférieurs	5
Critique sommaire du monisme	7
Critique sommaire de l'idéalisme subjectiviste	9
Notion du possible et de l'être de raison	11

2.

Les Transcendants et les Propriétés transcendantes.

Les principes d'identité, de contradiction, du tiers exclu	12
L'unité transcendante	13
La vérité transcendante.	14
La bonté transcendante.	15
La beauté transcendante	16

3.

La Théorie métaphysique de l'Acte et de la Puissance.

Position du problème	17
La distinction de l'essence et de l'existence dans les êtres limités.	18
Importance de cette composition réelle d'essence et d'exis- tence	23
Composition réelle de matière et de forme dans les substances matérielles	24
Différence entre la composition hylémorphique et la compo- sition d'essence et d'existence, au point de vue de la correspondance immédiate ou médiata aux concepts logiques	27

4.

Le Principe de Substance.

Substance et accidents : aperçu général	29
Discussion du phénoménisme	30
Solution de l'antinomie de la substance corporelle	31
Existence substantielle et existences accidentelles.	31
L'accident relatif	32
Division des accidents en neuf classes	33

5.

Le Principe de Causalité.

La place de la causalité efficiente en métaphysique	34
L'énoncé et la justification du principe par rapport à l'exis- tence	35
Le principe par rapport au devenir	36
Les causes univoques et non univoques	38
La causalité divine	39

6.

La Théodicée thomiste.

Critique de l'agnosticisme et du pur symbolisme en théodicée.	41
L'analogisme thomiste échappe à l'anthropomorphisme.	42
Les attributs divins, leur distinction mutuelle	43
Dieu, cause finale	44
Le principe de finalité dans l'ordre analytique	45

7.

L'Analogie en Métaphysique.

Caractères du concept d'être spontanément abstrait du concret existant	46
Passage de la notion confuse de l'être à sa notion distincte .	49
Abstraction formelle et abstraction totale	50
L'abstraction de l'être, qu'elle soit formelle ou totale, est imparfaite	53
L'objet propre de la métaphysique n'est pas l'être en général.	53
L'objet de la métaphysique, c'est la substance proportionnellement attribuée à Dieu, à la substance finie immatérielle et à la substance matérielle	55
La connaissance du singulier matériel	56
Critique de la théorie de M. P. Rousselot	58
Avant-propos sur l'analogie	60
La notion équivoque, critique de son emploi en métaphysique.	61
La notion univoque	63
Critique de l'appellation : cause efficiente univoque	64
Usage de la notion univoque en métaphysique	65
La notion analogique	67
Emploi abusif de cette notion (<i>analogia secundum esse et non secundum intentionem</i>)	68
L'analogie d'attribution ou de proportion extrinsèque (<i>analogia secundum intentionem et non secundum esse</i>)	69
Divisions de l'analogie d'attribution.	70
L'analogie de proportionnalité.	71
L'analogie de proportionnalité improprement dite ou métaphorique	71
L'analogie de proportionnalité proprement dite (<i>analogia secundum intentionem et secundum esse</i>)	72

Amphibologie dans l'emploi de <i>unum numero</i> suivant que cette expression est opposée à <i>unuum analogia tantum</i> ou à <i>unum solum ratione</i>	74
L'analogie ne peut se dédoubler en une notion univoque et une notion équivoque.	76
L'abstraction de l'analogie	77
Emploi de la notion analogue dans le syllogisme	79
Les analogies entre Dieu et les substances finies	79
Les analogies entre deux individus distincts d'une seule et même perfection formelle	81
Les analogies entre la substance et ses accidents	84
L'analogie d'attribution directe est fondée sur l'analogie de proportionnalité.	86
Amphibologie dans l'emploi d'analogie <i>unius ad alterum</i> chez saint Thomas	88
L'accident, accolade générale des neuf derniers prédicaments n'est pas un genre	89
La notion de cause est analogique par rapport aux principes réels extrinsèques et intrinsèques	90
L'application de l'analogie aux diverses causes	91
Comparaison entre le fondement métaphysique de l'analogie et celui de l'univocité.	92

8.

Un peu d'exégèse en Métaphysique thomiste.

Les applications du principe : <i>aucune perfection ne se limite d'elle-même</i> dans le <i>De Ente et Essentia</i> de saint Thomas	95
Le commentaire de Cajetan au sujet de l'individuation de l'âme par son rapport avec le corps	98
Les expressions du principe de limitation et d'illimitation dans la <i>Somme théologique</i>	100
Quelques textes caractéristiques de la <i>Somme contre les Gentils</i> , sur ce sujet	101
Les textes cités visent une impossibilité radicale, métaphysique	103
Textes où il est question de possibilité relative et physique.	105
Expression de ces mêmes idées dans le traité <i>De unitate intellectus contra Averroïstas</i>	107
Passage de ce traité où une note discordante semble se faire entendre	109
Le parti que Sylvius tire de ce passage	110

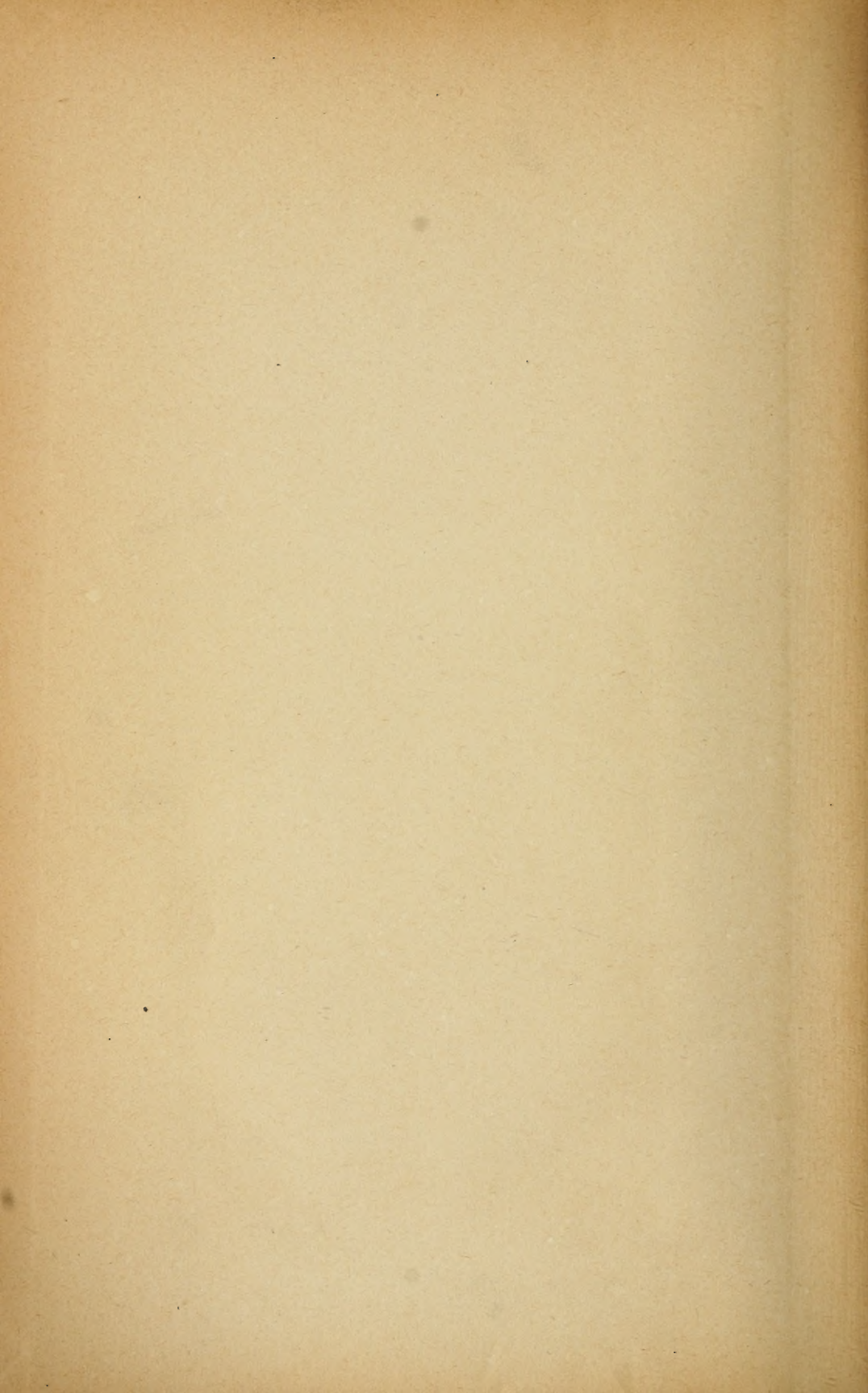
L'opinion que Silvestre de Ferrare prête à saint Thomas au sujet de la multiplication dans leur espèce des formes pures	112
Textes complémentaires achevant de déterminer l'opinion de Cajetan	114
Condamnation des doctrines averroïstes en 1270	116
Condamnation faite par Etienne Tempier, évêque de Paris, le 7 mars 1277	120
Autres données historiques sur le mouvement aristotélicien, averroïste et néo-platonicien à cette époque	121
Saint Thomas expose le sens aristotélicien de <i>separatus</i> , appliqué à l'intellect possible	122
Essai d'explication du passage incriminé dans le <i>De unitate intellectus contra Averroïstas</i>	125
Texte du commentaire sur les <i>Sentences</i> , et sur le <i>De causis</i>	131
Justification de l'explication proposée	132
Corrections et additions	135
Table des noms cités	140
Table des matières. Division générale.	143
Table des matières. Division détaillée.	144



*Opus quod inscribitur: L'Être et les Principes
métaphysiques, auctore N. BALTHASAR, Phil. et S. Theol.
Doct., in Universitate Lovaniensi professore ordinario, ex
auctoritate Eminentissimi et Reverendissimi Archiepiscopi
Mechliniensis et legum Academicarum praescripto recogni-
tum, quum fidei aut bonis moribus contrarium nihil continere
visum fuerit, imprimi potest.*

Datum Lovanii, die 27^a Julii anni MCMXIV.

P. LADEUZE,
Rect. Univ.



tre et les principes
aphysiques # 8326.

11/14/47 JUN 2 8 1945

Nov 2-16. 4000/100/100/046

11/16/47 JUN 11 1947

FEB 18 1958

23 NOV 20 3 1958

1/12/65 SMV 100/100/100/100

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA;

8326.

